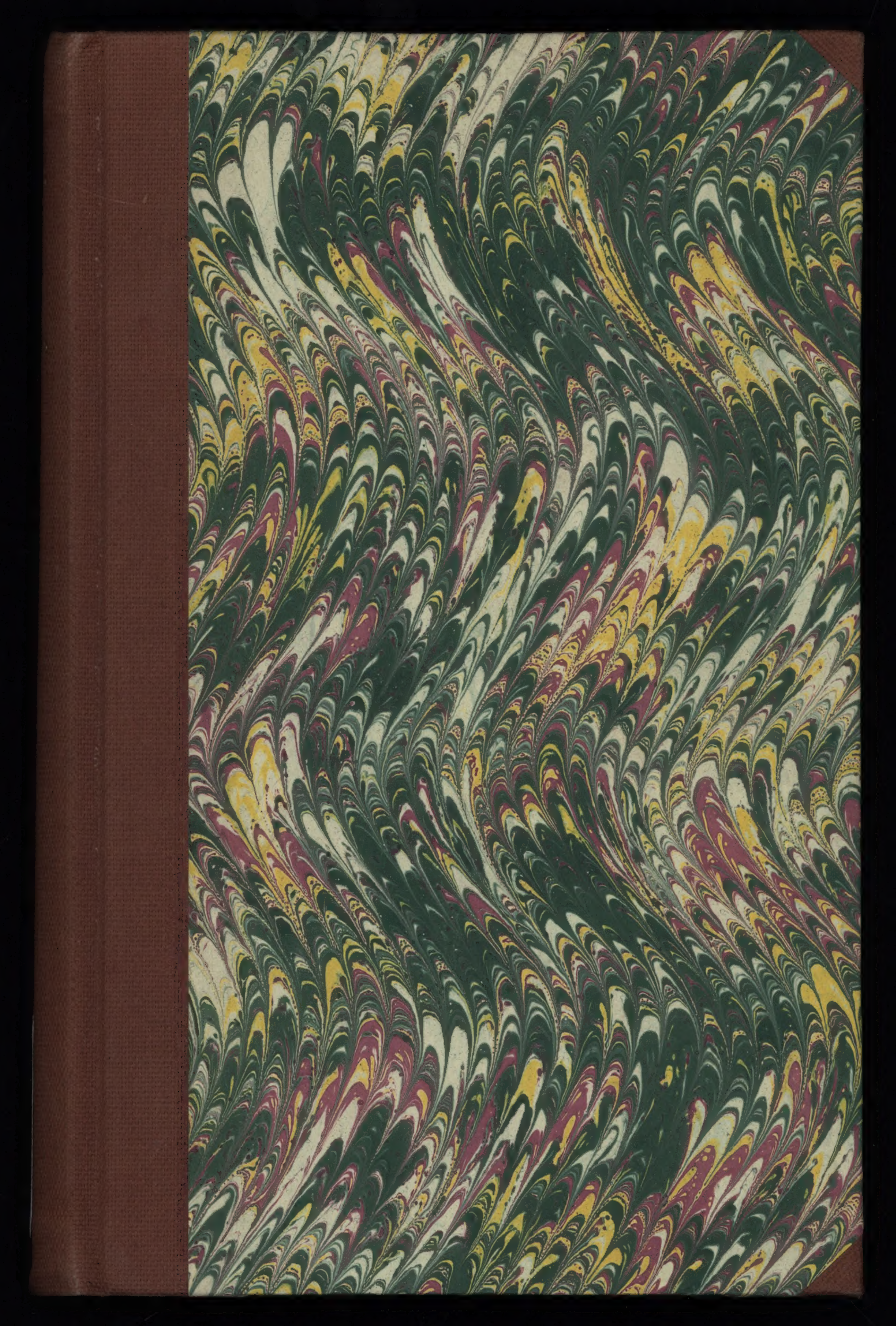
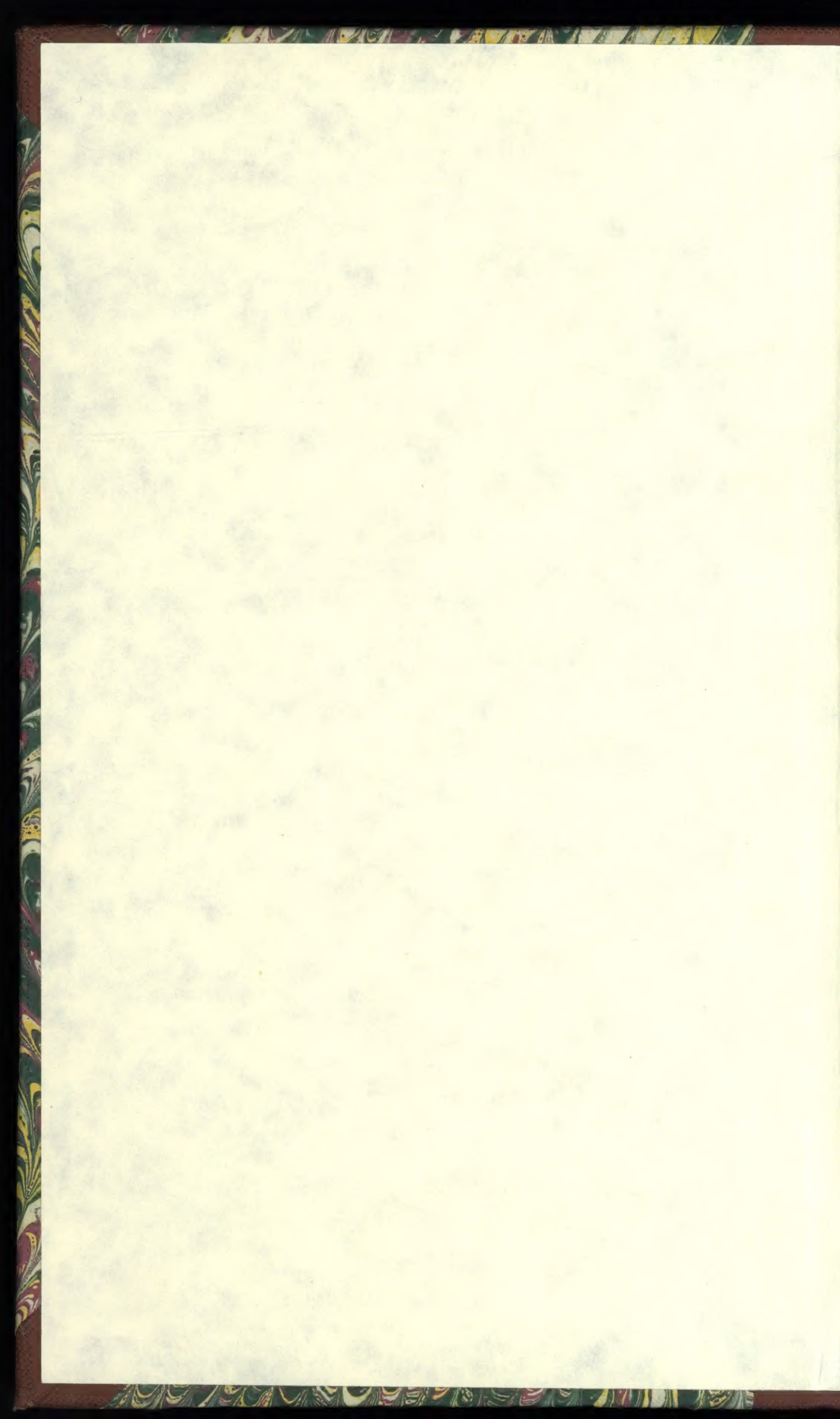




GESCHICHTE

DES

VATIKANISCHEN KONZILS.

III.

GESCHICHTE

DES

VATIKANISCHEN KONZILS

VON SEINER ERSTEN ANKÜNDIGUNG
BIS ZU SEINER VERTAGUNG.

NACH DEN AUTHENTISCHEN DOKUMENTEN

DARGESTELLT VON

THEODOR GRANDERATH S. J.,

HERAUSGEGEBEN VON

KONRAD KIRCH S. J.

DRITTER (SCHLUSS-) BAND:

VOM SCHLUSSE DER DRITTEN ÖFFENTLICHEN SITZUNG
BIS ZUR VERTAGUNG DES KONZILS. DIE AUFNAHME DER
KONZILSENTSCHEIDUNGEN. (DIE PÄPSTLICHE
UNFEHLBARKEIT.)

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1906.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, Mo.

Cum opus, cui titulus est: ‚Geschichte des Vatikanischen Konzils, nach den authentischen Dokumenten dargestellt von Theodor Granderath S. J., herausgegeben von Konrad Kirch S. J., Dritter Band‘, aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo muneris nostri munitas dedimus.

Exaeten, 14. Nov. 1905.

P. C. Schaeffer S. J.,
(L. S.) Prov. Germ. Praepositus.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 5 Iulii 1906.

✝ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Das Erscheinen des Schlußbandes der ‚Geschichte des Vatikanischen Konzils' hat länger auf sich warten lassen, als vorausgesehen war. Zunächst mußte der Sicherheit wegen die Darstellung der Konzilsdebatten nochmals mit den Akten des römischen Archivs verglichen werden, eine Arbeit, die geraume Zeit beanspruchte, aber auch in erfreulicher Weise bestätigte, wie sorgfältig P. Granderath seine Quellen studiert und verwertet hatte. Offenbar sind die betreffenden Bücher (2 und 3) vom Verfasser noch in Tagen voller Frische entworfen und niedergeschrieben worden. Dagegen war das erste Buch, das ebenfalls im Manuskript vorlag, weniger vollendet; es mußte großenteils neu bearbeitet werden. Vom vierten Buche hatte P. Granderath einen ausführlichen Entwurf zum ersten, dritten und vierten Kapitel hinterlassen; für die übrigen Kapitel konnte er leider nur mehr die Überschriften andeuten. Hieraus ergibt sich in etwa der Anteil, der dem Herausgeber an der Fertigstellung dieses Bandes zuzumessen ist.

Von mehreren Seiten wurden mir willkommene Berichtigungen zu den bereits erschienenen Bänden mitgeteilt. Ich habe sie — mit bestem Danke an die freundlichen Spender — dem Register beigefügt.

Valkenburg, Limburg, Holland, am Schutzfeste des hl. Joseph, 6. Mai 1906.

P. Konrad Kirch S. J.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Die Entstehung der ersten dogmatischen Konstitution über die Kirche bis zu den konziliarischen Debatten.

Viertes Buch.

Das Konzil nach der vierten öffentlichen Sitzung. Seine Vertagung. Die Aufnahme der Konzilsdekrete.

Erstes Buch.

Die Entstehung des Schemas der Ersten dogmatischen Konstitution über die Kirche bis zu den konziliarischen Debatten.

Erstes Kapitel.

Bittgesuche und Bestrebungen für und gegen den baldigen Beginn der konziliarischen Verhandlungen über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Die Konzilsleitung zögert. — Gründe für die baldige Verhandlung. — Bittgesuche um Eröffnung der konziliarischen Verhandlung. — Entgegengesetzte Ansichten der Minorität. — Postulat um Verlängerung der Frist zum Studium der Frage. — Seine Gründe sind nicht stichhaltig. — Stellung der Kardinalpräsidenten. — Kardinal Bilio stellt sofortige Verhandlung in Aussicht. — Er ändert seine Meinung wieder. — Bestrebungen der Minorität. — Petition des Kardinals Morichini. — Kardinal de Angelis neigt zur Minorität. — Majoritätsbischöfe beim Papste. — Pius IX. für sofortige Verhandlung. — Petition von hundertundfünfzig Majoritätsbischöfen an den Papst. — Sie hat Erfolg.

Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war dem Konzil auf den Wunsch der großen Mehrheit seiner Mitglieder hin vorgelegt worden[1]. Am 6. März hatte man dem Schema *De Ecclesia,* das bereits am 21. Januar zur Verteilung gekommen war, noch ein neues, zwölftes Kapitel mit der Aufschrift hinzugefügt: *Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse.* Die schriftlichen Bemerkungen dazu waren dem Sekretär des Konzils von den Vätern bis zum 25. März einzureichen[2]. Damit aber ruhte die Sache, und die Konzilsleitung zeigte durchaus keine Eile, die Frage so bald in die Verhandlungen einzuführen. Vielmehr hatte es den Anschein, daß nach der ersten gleich die zweite Konstitution über den Glauben, dann eines oder mehrere Disziplinarschemate, endlich das Schema über die Kirche, nach der ganzen, langen Reihenfolge seiner Kapitel, vor dem höchsten kirchlichen Tribunale verhandelt werden sollten.

Dagegen glaubten viele Bischöfe, daß die Plenarberatung über die päpstliche Unfehlbarkeit durchaus nicht mehr länger aufgeschoben werden dürfe. Der in verschiedenen Ländern gegen diese Lehre entfesselte Sturm dauerte in seiner ganzen Heftigkeit fort. Ihre

[1] S. Zweiter Band, S. 141 f. [2] Ebd. S. 250.

Feinde bekämpften und entstellten sie in zahlreichen Broschüren und Tagesblättern mit unermüdlichem Eifer, großer Gewandtheit und bisweilen auch mit dem Aufgebote von nicht geringer Gelehrsamkeit, so daß eine weit verbreitete Verwirrung der Geister eintrat und manche gute Katholiken kaum mehr wußten, woran sie sich halten sollten. Das Bestreben mancher Gegner war offenbar darauf gerichtet, bei den Gläubigen den Geist der Widerspenstigkeit und der Empörung gegen die Kirchenversammlung zu erwecken und zu nähren, damit diese dadurch in Furcht gerate und sich von der Definition der mißliebigen Lehre abhalten lasse. Auf dem Konzil selbst war die Uneinigkeit seiner Mitglieder in Betreff dieser Definition das ständige Hindernis für ein gedeihliches Zusammenwirken, sie störte den Fortschritt aller Verhandlungen und selbst den privaten Verkehr der einzelnen untereinander. Darum war es das eifrigste Bestreben derjenigen Konzilsmitglieder, welche die Frage überhaupt behandelt wissen wollten, sie nun auch so bald als möglich zur Entscheidung zu bringen, damit den Umtrieben der Feinde ein Ziel gesetzt, den aufgeregten Gemütern der Friede wiedergegeben und dem Kirchenrat endlich eine fruchtbare Tätigkeit ermöglicht werde.

Nach kurzer Zeit liefen daher bei dem Papste, bei den Kardinalpräsidenten und der Kongregation der Postulate eine ganze Anzahl von Gesuchen ein, in welchen gebeten wurde, das Schema über die päpstliche Unfehlbarkeit unverzüglich zur Debatte zu stellen. Sechsunddreißig Bischöfe bitten am 14. März die Kongregation der Postulate, das Schema ‚vor allen andern Gegenständen' in den Generalkongregationen verhandeln zu lassen, ‚damit endlich die Unwissenheit törichter Menschen, die in Tagesblättern, Zeitungen und Broschüren verkehrte Ansichten über die höchste Lehrgewalt des Papstes aussprechen, zum Schweigen komme' und so Streit und größere Ärgernisse verhindert werden. Sie sind der Hoffnung, durch die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit werde auch jeder Grund des Zwiespaltes unter den Vätern verschwinden[1]. Eine von dreiundneunzig Vätern unterzeichnete Petition an die Kardinalpräsidenten hatte vier Tage vorher die nämliche Bitte gestellt. Auch sie nennen als Grund für die Notwendigkeit der baldigen Diskussion der großen Frage die bekannten schlimmen Zeitverhältnisse und dann den Umstand, daß viele Bischöfe durch die Verhältnisse in ihren Diözesen

[1] C. V. 971c sqq.

demnächst zur Abreise gezwungen würden und noch gern an dem Zustandekommen des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes mitwirken möchten [1]. In drei andern Postulaten vom 2., 7. und 9. März stellten vierunddreißig Konzilsmitglieder bei den Präsidenten den Antrag, daß nach der Diskussion des Schemas über den Glauben oder auch mit Weglassung jeder weiteren Diskussion die Verhandlungen über den Primat des römischen Papstes und insbesondere über die päpstliche Unfehlbarkeit beginnen sollten [2]. Vier Väter wandten sich an den Papst [3] und wiederum zwölf an die Vorsitzenden der Generalkongregationen [4], um die baldige Vorlage des Schemas zu veranlassen, damit ‚endlich diese Frage, die den Feinden der Kirche eine gewaltige Handhabe und den Kleingläubigen einen bedauerlichen Stein des Anstoßes biete, zu Ende komme und die Arbeiten des Konzils in der Folge einen ungehinderteren und lebhafteren Fortgang nehmen'.

Die Gründe, welche die Mitglieder der Majorität zu diesen Schritten veranlaßten, waren zweifelsohne durchaus berechtigt, ja von der größten Wichtigkeit. Stand es einmal fest, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine geoffenbarte Wahrheit sei, so machten es die vielen darauf gerichteten Angriffe nunmehr geradezu dem Konzile zur Pflicht, dieselbe zu definieren, und zwar möglichst bald zu ihrer Definition zu schreiten. Galt es doch von jeher als eine Hauptaufgabe allgemeiner Konzilien, bei entstehenden Streitigkeiten über eine Glaubenslehre durch autoritative Darlegung der betreffenden Wahrheit die der Kirche anvertraute Hinterlage des Glaubens zu schützen und Trug und Irrlehre von derselben fernzuhalten. Solange sich die Gläubigen im ruhigen Besitze einer geoffenbarten Wahrheit befinden, ist deren Definition nicht erforderlich. Wird dieselbe aber angegriffen und kommen infolgedessen die Christen in Gefahr, einem Irrtum anheimzufallen, dann treten die Konzilien zusammen, um feierlich zu erklären, was in der ‚Hinterlage des Glaubens' enthalten ist, und um den Gegnern Schweigen zu gebieten. So hat die Kirche zu allen Zeiten gehandelt, und daß sie so handle, ist ihre heilige Pflicht.

Daß aber bei der großen bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit herrschenden Verwirrung diese Pflicht dränge, sah die Minorität nicht ein. Einige, freilich sehr wenige, Minoritätsbischöfe hielten

[1] Ibid. 969 d sqq. [2] Ibid. 968 a sqq. [3] Ibid. 969 c.
[4] Ibid. 972 b sq.

die Lehre überhaupt nicht für eine geoffenbarte Wahrheit. Für diese verstand es sich von selbst, daß sie nicht definiert werden könne. Andern, die ursprünglich an die Lehre glaubten, waren im Laufe des Kampfes gegen die Definition Zweifel an der Wahrheit selbst gekommen oder sie waren auf geschichtliche Schwierigkeiten gestoßen, die sie nicht für hinreichend gelöst hielten. Auch diesen konnte eine sofortige Definierung der Lehre vor Lösung jener Schwierigkeiten als untunlich erscheinen. Wieder andere fürchteten die Folgen der Definition; und die feindliche Stellung, die so viele gegen die Lehre einnahmen, die eigentlich ein Grund für die baldige kirchliche Entscheidung hätte sein müssen, vermehrte ihre Furcht und schreckte sie noch mehr vor einem letzten Urteilspruche zurück. Wir werden sehen, wie diese Furcht auch auf Freunde der Definition ihren Einfluß übte und sie zaghaft machte.

Die Gesinnung der Minoritätsbischöfe zeigt sich in einem Postulate, das am 14. März aus ihrer Mitte an den ersten Präsidenten gerichtet wurde[1]. Dasselbe verlangte eine angemessene Frist für das Studium und die vorherige Prüfung des Gegenstandes. Wenn dies schon für jeden Gegenstand der konziliarischen Verhandlungen notwendig sei, so doch ganz besonders für das Kapitel über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes, das man vor wenigen Tagen, gegen all ihr Hoffen und Erwarten, dem Schema *De Ecclesia* beigefügt habe. ‚Nur derjenige‘, heißt es in der Eingabe, ‚welcher die gewaltige Ausdehnung dieser Frage und die ungeheuern Schwierigkeiten nicht kennt, die ihrer Lösung entgegenstehen, oder nicht weiß, welch angestrengten Studiums der Schrift, der Väter, der Kirchengeschichte es in dieser Hinsicht bedarf, oder endlich das furchtbare Gewicht der Verantwortung gering anschlägt, das bei einer konziliarischen Entscheidung besonders in dogmatischen Dingen und vor allem in der gegenwärtigen Frage auf uns zurückfällt, wird uns zürnen können, wenn wir mit Rücksicht 1. auf unser zweifelloses konziliarisches Recht, 2. auf die notwendige Wahrung der Freiheit und Wahrheit des Konzils, die bei Verweigerung der für die Vorbereitung erforderlichen Zeit ganz hinfällig würden, 3. auf die außerordentliche Wichtigkeit der Frage, endlich 4. zur Vermeidung trauriger Spaltungen und schädlicher Ärgernisse bitten und

---

[1] C. V. 973d sqq. — Das Postulat ist von sechs ungarischen Bischöfen unterschrieben, scheint aber in irgend einer Beziehung zum Bischof v. Ketteler zu stehen. Wenigstens nennt es der Erzbischof von Gran in seiner Sammlung der Postulate ‚die Vorstellung des Bischofs Ketteler von Mainz‘.

fordern, daß .... die Erörterung einer derartigen Frage bis zu dem Zeitpunkte verschoben werde, da die Väter, alle und einzeln, nach vorausgegangener genauer und eifriger Prüfung gebührend vorbereitet sind, um ihre Pflicht im Konzil zu erfüllen.' Geschehe dies nicht, so wollen die Unterzeichner hiermit ihr Gewissen von aller Schuld entlastet und die Verantwortlichkeit auf die Urheber des überstürzten Vorangehens abgeladen haben.

Demgegenüber konnte man allerdings mit Recht fragen: Wann wird denn überhaupt die Zeit kommen, daß die Definitionsgegner sich für genügend vorbereitet erklären, um an die Debatte über die Unfehlbarkeit herantreten zu können? Welcher Zeitraum ist noch erfordert, wenn jener nicht genügt, der ihnen bisher schon geboten war? Die Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes gehört keineswegs zu den schwierigen Fragen der Theologie. Schon die ersten theologischen Studien, die man bei jedem Bischofe vorauszusetzen hat, mußten darüber genügende Klarheit bringen. Dann aber hatte diese eine Frage seit ein paar Jahren geradezu im Vordergrunde der theologischen Diskussion gestanden, und jeder Bischof wußte, wie notwendig gerade für ihn ein gründliches Studium derselben sei, weil sie vielfach als der Hauptgegenstand der Verhandlungen des bevorstehenden Konzils bezeichnet wurde. Seit dem Beginne der Verhandlungen beherrschte sie tatsächlich das ganze Konzil. Wenn sich ein Bischof während dieser ganzen Zeit noch nicht ausreichend darüber orientiert hatte, so war wohl überhaupt nicht zu erwarten, daß er in absehbarer Frist zu einer genügenden Aufklärung gelangen werde. Das Postulat macht denn auch den Eindruck, als ob es, wie viele andere Schritte der Minorität, nur den Zweck gehabt hätte, die Behandlung der Unfehlbarkeitsfrage so weit hinauszuschieben, daß sie schließlich gar nicht auf die Tagesordnung kam. Wenigstens stand die Minorität in dem Rufe, diesen Zweck zu verfolgen. Die Majoritätsbischöfe waren z. B. nach den Aufzeichnungen eines ihrer Mitglieder gerade deshalb ungehalten darüber, daß der Termin für die Abgabe der Bemerkungen zum Unfehlbarkeitsschema wieder hinausgeschoben wurde, ‚weil sie wußten, daß der Bischof von Orléans, der Erzbischof von Paris und die andern Bischöfe der Gegenpartei den Kardinal Bilio aus keinem andern Grunde zu jener Verlängerung bewogen hatten als in der Absicht, Zeit hinzubringen und so die Definition unmöglich zu machen'[1].

---

[1] Diarium: Quae de definitione Infallibilitatis acta sunt, n. 25.

Es ergibt sich hier auch die Frage, welche Stellung denn die Präsidenten des Konzils inmitten dieser sich widerstreitenden Bestrebungen einnahmen. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn sie sich in ihrem Verhalten beeinflussen ließen, dies mehr nach der Richtung der Minorität als der Majorität hin geschah. ‚Kardinal de Angelis', so schreibt das bekannte Tagebuch, ‚meinte, man müsse noch warten, bis das Gutachten des Erzbischofs Cardoni, das dieser [als Konsultor der Glaubensdeputation] geschrieben hatte, im Drucke vorliege. Kardinal de Luca empfahl die größte Vorsicht. ... Kardinal Bilio hatte immer neue Bedenken. Nur die Kardinäle Capalti und Bizzarri traten entschieden für die Förderung der Sache ein. Das Gutachten Cardonis über die Unfehlbarkeit des römischen Papstes, von dem Kardinal de Angelis gesprochen hatte, wurde darauf gedruckt und unter die Väter verteilt, ohne daß man aus dem Werke auch nur einen kleinen Vorteil gezogen hätte.' [1]

Hätten die Mitglieder der Majorität nicht mit unermüdlicher Ausdauer auf die Erfüllung ihrer Petition gedrungen, die päpstliche Unfehlbarkeit wäre gewiß nicht zur Verhandlung gekommen. Ihre Gegner boten alles auf, um die Kardinalpräsidenten zu bewegen, nach Erledigung des Schemas *De fide catholica* das Schema *De Ecclesia* genau nach der Reihenfolge seiner elf Kapitel zur Beratung zu bringen, indem sie hofften, auf diese Weise werde man das elfte Kapitel vom Primate überhaupt nicht mehr erreichen. Besonders der Kardinal Bilio war der Gegenstand ihrer eifrigsten Bemühungen, und je mehr dieser seine schwankende Schwäche merken ließ, um so mehr drängten sie auf ihn ein. Kardinal Bilio war ja der Präsident der Deputation für Glaubenssachen, von ihm hing es zunächst ab, in welcher Ordnung die einzelnen Teile des Schemas vorbereitet und der Generalkongregation vorgelegt wurden.

Unter diesen Umständen nahm nun auch der Bischof von Regensburg Veranlassung, sich persönlich an den Kardinal zu wenden. ‚Er setzte ihm die Gründe auseinander, weshalb die Definition oder vielmehr die Verhandlung über die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes ohne die größte Gefahr nicht mehr länger hinausgeschoben werden könne und wenigstens nach dem ersten Teile der Konstitution vom Glauben, dessen Diskussion in der Generalkongregation bis Ostern erledigt würde, vorgelegt werden müsse. Seine Eminenz erwiderte, die Kardinalpräsidenten hätten beschlossen, sofort das

[1] Diarium l. c. n. 22.

Schema des „Caput addendum“ [über die Unfehlbarkeit] vorzulegen, ohne vorher das elfte Kapitel über den Primat zur Verhandlung kommen zu lassen. Darum habe er (Bilio) selbst auch die Bemerkungen bzw. die Übersicht über die Bemerkungen [der Väter] in zwei getrennten Faszikeln, „Über den Primat“ und „Über die Unfehlbarkeit des Papstes“, drucken lassen. Darauf schlug der Bischof von Regensburg vor, auch schon den Bericht über die Bemerkungen zu entwerfen, damit bei der ersten Sitzung der besondern Kongregation [d. i. der Glaubensdeputation] alles vorbereitet sei und die Verhandlung schnell erledigt werden könne. Auch damit war der Kardinal einverstanden und beauftragte den Bischof, den Bericht durch seinen Theologen, den Kanonikus Maier, dem P. Schrader S. J. zur Seite stehen könne, aufsetzen zu lassen. Wenige Tage danach ließ der Kardinal den P. Schrader zu sich kommen und wiederholte ihm, was er dem Bischof von Regensburg gesagt hatte, . . . jedoch mit dem Beifügen, daß die ganze Materie über den Primat des römischen Papstes zugleich mit der Unfehlbarkeit zu verhandeln sei.‘ [1] Die beiden Theologen verfaßten nun einen Bericht über die Bemerkungen zu dem elften Kapitel und zum Kapitel über die Unfehlbarkeit.

Um die gleiche Zeit (am 10. April) richteten aber auch vierzehn Minoritätsbischöfe aus verschiedenen Ländern eine Bittschrift an die Präsidenten des Konzils mit dem Antrage, es möchte, bevor man die Debatte über das elfte Kapitel beginne, die Frage von der Gewalt der Kirche über den Staat, insbesondere die Ansicht des Mittelalters über diese Frage sowie die Bulle *Unam Sanctam* Bonifaz’ VIII. eingehend besprochen und deshalb das 13. und 14. Kapitel des Schemas, die über Kirche und Staat handelten, noch vor dem elften Kapitel zur Verhandlung gebracht werden [2]. So stand wieder ein neuer Verzug in Aussicht.

Doch erzählen wir die nächstfolgenden Begebenheiten nach dem Tagebuche des bereits erwähnten Mitgliedes der Majorität, das sie, offenbar selbst im Vordertreffen kämpfend, teilweise mit dramatischer Lebendigkeit geschildert hat. ‚Während der heiligen Woche (10. bis 16. April)‘, so heißt es da, ‚fanden im Hause des Erzbischofs von Westminster mehrere Zusammenkünfte von Mitgliedern der Glaubensdeputation statt, um über die Abfassung des Schemas zu beraten. Es waren dort zur Abendstunde versammelt außer dem Erzbischofe

[1] Ibid. n. 27. [2] C. V. 975 c sqq.

von Westminster und dem Bischofe von Regensburg der Erzbischof von Gnesen, die Bischöfe von Calvi, Paderborn, Treviso, Sitten, die Erzbischöfe von Bostra und von Cashel. Man billigte den von P. Schrader und Kanonikus Maier gemachten Vorschlag, die ganze Konstitution in vier Teile zu zerlegen und für die Formel der Definition in der Glaubensdeputation einstimmig den Wortlaut des Schemas, wie er sich im „Caput addendum" findet, beizubehalten und zu bestätigen.'

‚Gegen Ende der Karwoche, als die ganze Sache im sichern zu sein schien, ging der Bischof von Regensburg neuerdings zu Kardinal Bilio. Er wollte ihn bitten, auf Ostermontag oder -dienstag eine Sitzung der Glaubensdeputation anzuberaumen, in der die Beratung des Schemas beginnen könne. Aber welche Veränderung war da vor sich gegangen! Der Kardinal ist erschreckt, geängstigt, voll von Bedenken, er zögert, fürchtet, wagt kaum einen Schritt! „Aber, Monsignore", das sind die Worte des Kardinals, „es handelt sich um eine Definition, zu deren gläubiger Annahme die Christen verpflichtet werden sollen; was wird geschehen? Wir werden ein Schisma bekommen; — ich kann nicht mehr schlafen; haben Sie doch nicht solche Eile! Wir haben ja noch zwei Monate usw." [1] Der Bischof verabschiedete sich mit den Worten: „Eminenz, lassen Sie doch die Kongregation gehen; für das übrige wird der Heilige Geist schon sorgen." [2] Diese Gemütsverfassung oder vielmehr Gemütsverstörung des Kardinals bewies zur Genüge, was inzwischen vorgefallen war. Als die Gegner der Definition erkannten, daß sie mit Hilfe der Diplomaten wenig erreichten [3], versuchten sie, die Bischöfe, welche die Definition der Unfehlbarkeit beschleunigen wollten, dadurch von ihrem Vorhaben abzubringen, daß sie erklärten, auch sie wollten ihre Zustimmung geben, wenn nur das Schema *De Ecclesia Christi,* der Reihe nach, d. h. angefangen nicht vom elften, sondern vom ersten Kapitel, vorgelegt würde. Durch diese Machenschaften wurden in der Tat einige Bischöfe irre geführt. Der Kardinal Morichini, der . . . einigen Bischöfen der Gegenpartei, besonders aus England, äußerst gewogen war, unterschrieb eine Petition und sandte sie auch andern zur Unterschrift, in welcher

[1] ‚Ma Monsignore, si tratta di una definizione di obbligare i fedeli a credere; che cosa accadera? avremo uno schisma — non posso più dormire; non abbia tanta premura! abbiamo ancora due mesi' etc.

[2] ‚Eminenza, lascia fare la Congregazione, del resto pensera lo Spirito Santo.'

[3] Vgl. Zweiter Band, S. 714 ff.

das verlangt wurde, was die Gegner wollten, nämlich die Verhandlung nach der Reihenfolge der Kapitel. Mehrere verweigerten die Unterschrift, darunter der Bischof Valenziani, der dem Kardinal Morichini, bei dem er während seiner Nuntiatur in München Uditore gewesen war, antworten ließ: „Diese Bittschrift ist für die Bischöfe Italiens eine Schande und für die Bischöfe des Kirchenstaates eine Schmach.“ [1] Unterschrieben waren 23 Italiener . . .‘ [2]

‚Die Agitation der Gegner wuchs von Tag zu Tag. Unter den Kardinalpräsidenten drangen Capalti und Bizzarri entschieden darauf, daß die Frage endlich dem Konzile vorgelegt werde. Ihnen entgegen standen de Luca und Bilio, de Angelis hatte den Mut verloren. . . . Kardinal Bilio, der Präsident der Glaubensdeputation, schenkte dem Bischofe von Orléans und andern Vertretern der Gegenpartei ein williges Ohr, war ängstlich und unentschlossen und schien bereits geneigt, ihnen zu folgen. Denn er legte in der Glaubensdeputation nicht, wie mit Recht erwartet wurde, das Schema *De Romano Pontifice* vor, sondern setzte die Besprechung der zweiten Konstitution *De fide* fort.‘ [3] — Soweit wörtlich das Tagebuch.

Von Kardinal Bilio war also nichts zu erwarten, und Erzbischof Manning und Bischof Senestréy, diese beiden eifrigsten Förderer der Definition, überlegten nun, was sie bei der Gefahr, welche der Kirche und dem Heile der Seelen drohe, tun sollten. Es war Ostermontag, 18. April 1870. Man beschloß, noch am nämlichen Abend den Kardinal de Angelis aufzusuchen, um zu sehen, ob dieser nicht doch noch zu einem günstigen Eingreifen bewogen werden könne. Da Manning wegen seiner schwächlichen Gesundheit abends das Haus nicht verlassen durfte, ging Senestréy in Begleitung zweier anderer Prälaten, der Generalvikare von Quimper und Nîmes, zum Kardinal. Aber aus der Unterhaltung mit demselben mußte er deutlich erkennen, daß die Präsidenten für die Wünsche der Minorität gewonnen seien. So blieb denn nichts anderes mehr übrig, als den Heiligen Vater selbst von der wahren Lage der Dinge in Kenntnis zu setzen. Der Bischof von Regensburg ersuchte deshalb seine Begleiter, sofort zum Erzbischof von Bourges sowie zu den Bischöfen von Carcassonne, Quimper, Le Mans und Hebron zu gehen und dieselben in seinem und Mannings Namen aufzufordern, sie möchten am folgenden Tage

[1] ‚Questa petizione per i vescovi d' Italia è una vergogna, e per i vescovi dello Stato pontificio è una infamia.‘

[2] Diarium l. c. n. 27. Cf. C. V. 974 c sq.

[3] Diarium l. c. n. 28.

(19. April) dem Papste einmal einen klaren Bericht erstatten und ihn dringend bitten, nicht länger zu dulden, daß die Kardinalpräsidenten die Sache verschleppen ließen [1].

In der Tat baten am andern Morgen die genannten Bischöfe noch vor Beginn der Generalkongregation um eine Audienz beim Heiligen Vater. Sie wurden freundlich aufgenommen, und nachdem er ihren Vortrag angehört hatte, erwiderte Pius IX., er werde sorgen, daß die Kirche Christi keinen Schaden leide, es sei seine Überzeugung, daß die Angelegenheit keinen weiteren Aufschub mehr dulde, und deshalb werde er die geeigneten Maßnahmen treffen. Es scheint, daß der Papst nach der Generalkongregation des nämlichen Tages (19. April) den Kardinalpräsidenten seine Weisung zukommen ließ. Da indessen Kardinal Bilio auch noch an den folgenden Tagen der Glaubensdeputation keine neuen Vorschläge unterbreitete, hielten der Erzbischof von Westminster, der Bischof von Regensburg und die übrigen gleichgesinnten Väter am Abend des 22. April im Hause des Bischofs von Carcassonne eine neue Zusammenkunft, in der beschlossen wurde, nochmals eine Petition um die sofortige Vorlage des Schemas von der Unfehlbarkeit an den Heiligen Vater zu richten [2].

In weniger als 24 Stunden trug die Petition 150 Unterschriften, und schon am Abend des 23. April wurde sie dem Heiligen Vater überreicht. ‚Heiligster Vater‘, so schreiben die Bittsteller, ‚mit von Tag zu Tag stürmischerem Eifer verbreitet man Schriften, wodurch die katholische Überlieferung angegriffen und die Würde des Konzils erschüttert wird; die Gemüter der Gläubigen geraten in Verwirrung, unter den Bischöfen selbst vermehren sich die Spaltungen, Friede und Eintracht endlich erleiden in der Kirche empfindlichen Schaden, während anderseits der Zeitpunkt bevorsteht, da es vielleicht nötig wird, die Verhandlungen des Konzils zu vertagen, und deshalb Gefahr droht, daß die Frage, welche die Geister in Aufregung hält, ungelöst zurückbleibe. Damit daher die Seelen der Christen nicht länger von jedem Winde der Lehrmeinungen umhergetrieben werden, damit das allgemeine Konzil und die katholische Kirche nicht länger mehr den Beschimpfungen der Häretiker und Ungläubigen ausgesetzt bleiben und das Übel, das schon allzu groß geworden, nicht ganz unheilbar werde, beschwören die unterzeichneten Väter demütigst und inständigst Eure Heiligkeit, Sie möge gemäß dem Amte, das Ihr von Christus dem Herrn übertragen ist, die Schafe und die Lämmer

---

[1] Diarium l. c. n. 28. [2] Ibid.

zu weiden, und nach der Pflicht, die Ihr auferlegt wurde, die Brüder zu stärken, sich würdigen, gegen so große Übel das einzige wirksame Heilmittel in Anwendung zu bringen, und befehlen, daß das Schema über die Unfehlbarkeit des Papstes unverzüglich der Beratung des Konzils unterbreitet werde.'[1]

Diese Bittschrift hatte Erfolg. ‚Endlich am 27. April', so berichtet das Tagebuch, ‚am Mittwoch nach dem Weißen Sonntag, dem Feste des seligen Petrus Canisius, . . . verkündigte der Kardinal Bilio in der Glaubensdeputation, die Konzilspräsidenten hätten beschlossen, jeden andern Gegenstand beiseite zu setzen und die Beratung der Konstitution *De Romano Pontifice* zu beginnen. Alle anwesenden Väter zollten ihm Beifall mit alleiniger Ausnahme des Primas von Ungarn und Erzbischofs von Gran, der sich gegen diese Anordnung aufs heftigste verwahrte und sie in zorniger Rede tadelte. Aber niemand erwiderte ihm ein Wort.'[2]

Noch am nämlichen Tage trat man in die Debatte ein, welcher bald die Beratungen in der Generalkongregation folgten. Aus der bisherigen Erzählung aber wird jedem klar geworden sein, daß nicht ‚Rom' dem Konzile die Verhandlung der Unfehlbarkeit ‚aufgenötigt' hat. Es waren die äußersten Anstrengungen der Mitglieder der Majorität erforderlich gewesen, um den Stein ins Rollen zu bringen. Den Hauptwiderstand hatten sie an der Leitung des Konzils selbst gefunden, die, fast ganz unter dem lähmenden Einflusse der Minderheit, ohne ihr unermüdliches Drängen auch wohl noch den letzten Augenblick für die Vorlage der brennenden Frage versäumt hätte.

---

[1] C. V. 977 b sqq. — Die Petition, die in verschiedenen Auflagen umging, zählte weit mehr Unterschriften, als sich unter dem in C. V. mitgeteilten Exemplare finden.

[2] Diarium l. c. n. 29.

Zweites Kapitel.

Gleichzeitige Kontroversen im allgemeinen und vier Schriften gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit im besondern.

Zahlreiche Broschüren. — Vier Schriften besonders beachtenswert. — Die *Observationes quaedam* des Kardinals Rauscher: — Der Fragepunkt. — Zeugnis der ersten Jahrhunderte. — Der Heilige Stuhl und die allgemeinen Konzilien. — Das Kriterium der geoffenbarten Wahrheit zur Zeit der heiligen Väter. — Die Formel des Hormisdas, Dreikapitelstreit und Honoriusfrage. — Die Weihen häretischer Bischöfe. — Die Macht der Päpste über die Fürsten im Mittelalter. — Bonifatius VIII. — Thomas von Aquin und die Ordensschulen. — Das zweite Konzil von Lyon. — Gründe gegen die Notwendigkeit der Definition. — Die Schrift *De summi Pontificis infallibilitate personali* von Salesius Mayer. — Die *Causa Honorii Papae* von Bischof Hefele: — Honorius habe ex cathedra geirrt. — Das sechste allgemeine Konzil habe ihn als Häretiker verdammt. — Leo II. habe dieses Urteil im Sinne des Konzils bestätigt. — Die durch Bischof v. Ketteler verteilte *Quaestio:* — Ihr Inhalt. — Ihr Verfasser. — Vorfall bei ihrer Verteilung. — v. Ketteler erklärt, ihre Lehren persönlich nicht gebilligt zu haben. — Das mißverständliche Vorangehen ihres Verfassers. — Die Auffassung Bischofs v. Ketteler.

In denselben Monaten, März und April, in welchen die beiden Parteien alle ihre Kräfte aufboten, die eine, um die Frage von der päpstlichen Unfehlbarkeit bald vor das Konzil zu bringen, die andere, um deren Behandlung immer weiter hinauszuschieben, spielte zugleich ein sehr lebhafter schriftlicher Streit über diese Lehre und deren Definition, an dem sich die Väter eifrig beteiligten. Ein Teil der vielen Broschüren hatte sich die Lehre selbst zum Vorwurf genommen, sei es, daß sie dieselbe nach ihrer ganzen Ausdehnung behandelten[1] oder daß sie irgend einen einzelnen Punkt der Kontro-

[1] Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subiecto. Neapoli 1870. — De summi Pontificis infallibilitate personali. Neapoli 1870. — (Ad instar Manuscripti impressum) Quaestio. Ohne Druckort und Jahr. — Animadversiones in quatuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos. Neapoli 1870. — *Cardoni,* Elucubratio de dogmatica Romani Pontificis infallibilitate. Romae 1870. — Della pretesa infallibilità personale del Romano Pontefice. — La infallibilità personale

verse zu ihrem Gegenstande wählten[1]. Andere verteidigten den Satz von der Notwendigkeit der allgemeinen Übereinstimmung der Väter bei Definitionen[2] von Glaubenslehren, welchen wieder andere bekämpften[3]. Eine Broschüre hielt den Vätern die Pflichten vor, die sie bei Definitionen unter Todsünde zu beobachten hätten[4]. Ihre Ausführungen wurden wieder von andern widerlegt[5].

Wir werden die Kontroverse über die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung bei dogmatischen Konzilsdefinitionen und über die den Vätern dabei obliegenden Verpflichtungen im vierten und fünften Kapitel genauer verfolgen. Aber auf alle übrigen eben erwähnten Broschüren einzugehen ist weder möglich noch erforderlich, zumal da derselbe Gegenstand auch in den Konzilsdebatten

---

del Romano Pontefice. Napoli 1870. — *Castroplanius* O. M., De controversia infallibilitatis. Neapoli 1870.

[1] *Hefele*, Causa Honorii Papae. Neapoli 1870. — *Pennachi*, De Honorii I. Romani Pontificis causa in Concilio VI. Romae 1870. — *Ghilardi* O. P., Honorius Papa ab accusationibus veterum et novorum infallibilitatis summi Pontificis adversariorum vindicatus. Taurini 1870. — *Reali*, San Tommaso d'Aquino e l'infallibilità dei Romani Pontefici. Roma 1870. — Monsignor Manning e l'infallibilità dei Romani Pontefici. — *V. P.*, L'infallibilità del Papa secondo S. Tommaso d'Aquino. — *Bianchi*, De constitutione monarchica Ecclesiae et de infallibilitate Romani Pontificis iuxta d. Thomam Aq. eiusque scholam. Romae 1870. — *Fidelis a Fanna*, Seraphici doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate. Taurini 1870. — *Ghilardi* O. P., De plenitudine potestatis Romani Pontificis in Ecclesia Dei. Ex operibus Io. de Turrecremata. Taurini 1870. — *Azarian*, Ecclesiae Armenae traditio de Romani Pontificis primatu iurisdictionis et inerrabili magisterio. Romae 1870. — *Freppel*, S. Irénée et la primauté du Pape. Rome 1870. — *Freppel*, De primatu Romani Pontificis eiusque infallibili magisterio iuxta ultima Galliarum concilia provincialia. Taurini 1870.

[2] L'unanimité dans les Conciles oecuméniques. Paris 1870. — De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles pour les définitions dogmatiques. Naples 1870. — Dalla storia dei Concili generali è dimostrata la necessità del consenso moralmente unanime nelle definizioni di fede.

[3] *Zinelli*, Della unanimità dei suffragi nei decreti dommatici dei concili ecumenici. Torino 1870. — *Steccanella* S. J., Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis episcoporum consensus theol. disquisitio. Romae 1870.

[4] Disquisitio moralis de officio episcoporum in emittendis suffragiis circa personalis et independentis infallibilitatis Romani Pontificis definitionem.

[5] *Potton* O. P., Responsio ad opusculum quoddam, cui titulus est: Disquisitio etc. Neapoli 1870. — Episcoporum conscientia in tuto posita quoad gravissimam de pontificiae infallibilitatis definitione quaestionem. — *Ballerini* S. J., Ius et officium Episcoporum in ferendo suffragio pro infallibilitate Romani Pontificis contra nuperas cavillationes. Ratisbonae 1870. — Weitere Schriften s. *Friedberg*, Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Konzil, Tübingen 1872, S. 33 ff. 37 f.

immer wiederkehrt. Vier Schriften indessen fanden schon gleich nach ihrem Erscheinen eine besondere Beachtung. Diese wollen wir zunächst herausheben und auf ihren Inhalt prüfen und darauf auch noch einer fünften das Wort geben, die sich die Widerlegung jener vier ersten zur Aufgabe gestellt hat.

Die erste der vier Schriften, *Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subiecto,* ist von Kardinal Rauscher verfaßt und anonym zu Neapel[1] herausgegeben worden.

Noch kurz vor Eröffnung des Konzils, am 6. November 1869, hatte Rauscher an Kardinal Schwarzenberg geschrieben, daß er sich schon vierzig Jahre lang zur Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes bekannt habe und davon auch jetzt noch überzeugt sei[2]. In dieser Ansicht scheint er aber während des Konzils unter dem Einfluß, den die Gegner der Definition auf ihn ausübten, schwankend geworden zu sein. Denn in dem von ihm entworfenen Postulate gegen die Definition der Unfehlbarkeit, das er am 12. Januar 1870 mit seinen Gesinnungsgenossen dem Heiligen Vater einreichte, heißt es, man dürfe nicht verschweigen, ‚daß sich noch große Bedenken [gegen diese Lehre] aus Worten und Handlungen der Kirchenväter, aus echten geschichtlichen Dokumenten und aus der katholischen Lehre selbst ergäben, ohne deren vollständige Lösung es keineswegs zulässig sei, diese [in der Bitte um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit] empfohlene Lehre dem christlichen Volke als eine von Gott geoffenbarte vorzulegen‘[3]. Seine Schrift nun, die Anfang April erschien, ist eine Darstellung dieser Bedenken. Er legt sie dem Papste und den Bischöfen vor, um dieselben von dem Schritte, den sie zu tun beabsichtigen, von der Definition der Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, zurückzuhalten.

Das Werkchen ist mit großem Ernste geschrieben, umfaßt so ziemlich alle Einwürfe, welche man gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit machen kann, und behandelt seinen Gegenstand gründlich und mit würdevoller Objektivität. Leider ist der Stil recht schwerfällig, und es ist nicht gerade ein Vergnügen, sich bis ans Ende der 87 Seiten hindurchzuarbeiten.

Im ersten Kapitel wird genau der Fragepunkt umschrieben. Es handelt sich nicht darum, ob das ökumenische Konzil über dem Papst stehe oder nicht: es gibt kein ökumenisches Konzil ohne Papst. Auch darin stimmen alle überein, daß der römische Stuhl das un-

---

[1] 1870, 87 S. 8°. [2] S. Zweiter Band, S. 265. [3] C. V. 944 d.

erschütterliche Fundament des Glaubens ist. Selbst das ist außer Frage, daß die Entscheidungen des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten mit pünktlichem Gehorsam und großem Vertrauen angenommen werden müssen; diese Pflicht erkennt jeder Katholik an. Darin liegt aber noch nicht ein Bekenntnis der Unfehlbarkeit des Papstes; denn zu dem gleichen Gehorsam hält man sich auch in Dingen verpflichtet, welche die Regierung der Kirche betreffen, und dennoch wird angenommen, daß ein Fall eintreten könne, in welchem man in diesen Dingen nicht zu gehorchen brauche. Könnte nun nicht auf ähnliche Weise auch in Betreff der päpstlichen Definitionen in Glaubens- und Sittensachen einmal ein Fall gedacht werden, in welchem jemand, ohne sich gegen den Glauben zu verfehlen, einem Zweifel Raum geben dürfte? ‚Es fragt sich nämlich, ob eine Definition von Glaubens- und Sittenlehren aus dem Grunde allein, weil sie vom Nachfolger Petri ausgeht, die Notwendigkeit auferlegt, sie als eine von Gott geoffenbarte Lehre anzunehmen, so daß sie in keinem Falle in Zweifel gezogen werden kann, ohne Gott den ihm gebührenden Gehorsam zu verweigern; oder ob sie nur dann für eine ganz gewisse Glaubenslehre zu halten sei, wenn es feststeht, daß die Kirchen darin übereinstimmen.‘[1] ‚Ist also nach Christi Willen und Einrichtung eine Lehre, welche vom Nachfolger Petri allein und ohne das Zeugnis der übrigen Nachfolger der Apostel als zur Hinterlage des Glaubens gehörig vorgelegt wird, als von Gott geoffenbart anzunehmen und festzuhalten, oder muß, damit eine solche Pflicht für die Christen bestehe, auch das Zeugnis der andern Nachfolger der Apostel hinzutreten?‘[2]

Im zweiten Kapitel befragt Kardinal Rauscher die Zeiten der Märtyrer über den strittigen Lehrpunkt und untersucht, wie in den ersten Jahrhunderten die Einheit des Glaubens bewahrt worden sei. Schon in den Tagen des Märtyrers Ignatius, so sagt er, habe die Kirche den Namen der katholischen gehabt, und die Übereinstimmung der Kirchen der ganzen Welt habe als ein sicheres Zeichen für die Apostolizität einer Lehre gegolten. Den einzelnen Bischöfen schrieben die Christen keine Unfehlbarkeit zu, während die Apostel, deren Nachfolger sie waren, diesen Vorzug besessen hatten. Doch schenkte man den Bischöfen das höchste Vertrauen und verehrte sie als wahre und zuverlässige Zeugen der apostolischen Lehre. Die Bischöfe ihrerseits traten auftauchenden Irrtümern mit apostolischer Lehr-

[1] p. 1 sq. [2] p. 5.

autorität entgegen und ahndeten den Ungehorsam mit kirchlichen Strafen. Wenn die Irrlehrer hartnäckig im Ungehorsam verharrten und andere verführten, traten die Bischöfe nach dem Beispiele der Apostel zu Synoden zusammen, auf denen sie eine doppelte Aufgabe verfolgten. In Glaubenssachen legten sie ihr Zeugnis ab, ohne ein Gesetz zu geben. Da aber durch die Bezeugung der Wahrheit das, was ihr widerstreitet, als Irrtum erklärt und damit auch verurteilt wird, so nahm ihr Zeugnis die Natur eines Urteils an und sie waren Richter über den Glauben. In Sachen der Disziplin übte das Konzil die Regierungsgewalt der Kirche aus. Seit dem 2. Jahrhundert wurden alle bedeutenderen Angelegenheiten auf Provinzialsynoden behandelt, und bei besonders wichtigen Dingen traten die Bischöfe mehrerer Provinzen zusammen. Als Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, die Gottheit Christi leugnete, versammelten sich die Bischöfe Syriens, Kappadoziens, Ciliciens und Palästinas und hielten drei Synoden ab, welche seine Häresie verurteilten und ihn absetzten. Diese und die andern zahlreichen Synoden des 2. und 3. Jahrhunderts, welche über Glaubensgegenstände entschieden, waren ebensowenig unfehlbar wie die einzelnen Bischöfe. Allein seltene Fälle ausgenommen, war es jedem Christen moralisch gewiß, daß die Lehre seines Bischofs mit der apostolischen Tradition übereinstimme und darum mit der Lehre der ganzen Kirche im Einklange stehe. Die Gewißheit wuchs durch die Einmütigkeit der Bischöfe eines Konzils und die Übereinstimmung der Konzilien anderer Provinzen. Ein besonderes Gewicht hatte der Glaube jener Kirchen, die von den Aposteln gegründet waren, vor allem aber derjenige der römischen Kirche, der die glorreichen Apostelfürsten Petrus und Paulus die ganze Lehre übermacht hatten, und deren Vorrang vor allen andern Kirchen von keinem Katholiken bezweifelt wurde. Schon Ignatius von Antiochien nannte sie die Vorsteherin des Liebesbundes usw. . . . Die Definitionen eines Konzils wurden zwar bei der mangelhaften Verbindung der Länder untereinander nur langsam Gemeingut der ganzen Kirche. Doch wurden sie oft den Bischöfen benachbarter Länder zugesandt. Das Konzil, das den Paul von Samosata abgesetzt hatte, schickte seine Dekrete an den Papst Dionysius und an alle Metropoliten. Obgleich über die Antworten nichts Genaueres überliefert ist, so steht doch fest, daß die Beschlüsse allgemeine Zustimmung fanden[1]. — Es ist auffallend, daß Kardinal Rauscher aus dieser alten Zeit, über die wir verhältnis-

---

[1] p. 7 sqq.

mäßig wenig wissen, das für seine Untersuchung so wichtige Zeugnis des Irenäus, daß alle Kirchen mit der römischen übereinstimmen müssen, mit keiner Silbe erwähnt. Auch andere geschichtliche Momente, die sich auf die lehramtliche Tätigkeit des Papstes beziehen, übergeht er mit Stillschweigen.

Im dritten Kapitel kommt der Verfasser auf das Verhältnis des Heiligen Stuhles zu den allgemeinen Konzilien zu sprechen. Die Versammlungen aller Bischöfe der Erde mußten ihm ja als das geeignetste Mittel erscheinen, über die Apostolizität einer Lehre zu entscheiden. Denn als Hauptkriterium einer solchen bezeichnet er gerade die Übereinstimmung aller Kirchen, die natürlich durch die Gesamtheit der Bischöfe am besten bezeugt wurde. So wenig er nun über die Konzilien selbst vorbringt, so wichtig für die Frage, die er behandelt, ist sein Geständnis, daß der Papst dem Konzile so wesentlich sei wie dem Körper das Haupt: ‚Wie groß auch die Zahl der Bischöfe sein mag, die sich zum Konzile versammelt haben, so können sie doch über die Hinterlage des Glaubens kein Zeugnis geben, das jeden Zweifel ausschließt, noch Gesetze erlassen, welche die ganze Kirche verpflichten, wenn ihre Dekrete nicht auf dem Konzile selbst oder doch nachher vom Nachfolger des hl. Petrus gebilligt und bestätigt worden sind.‘ [1] — Aber was kann denn dem Konzile aller Bischöfe der Erde zur Feststellung einer Glaubenslehre noch fehlen, wenn es sich in Glaubenssachen nur um ihr Zeugnis handelt und eine Glaubenslehre als solche nur durch die Universalität ihrer Annahme bezeugt werden kann?

Am Ende des Kapitels führt der Verfasser zwei Gründe dafür an, daß von einem Konzile ein Glaubensdekret nur mit Stimmeneinheit beschlossen werden könne: erstens ‚weil kein Dekret, das der Papst sich zu bestätigen weigert, hinreicht, um eine Glaubensfrage endgültig zu entscheiden oder ein Disziplinargesetz für die ganze Kirche aufzustellen‘, und zweitens ‚weil es zu einem entscheidenden Urteil in Glaubenssachen erforderlich ist, daß die Übereinstimmung aller Kirchen zu Tage trete, zu deren Erweis das einmütige oder nahezu einmütige Urteil der Väter notwendig sei‘ [2]. — Diese Beweisführung ist unklar. Jedenfalls beweist keiner dieser beiden Gründe den zu erhärtenden Satz. Doch auf die Frage von der Notwendigkeit der Übereinstimmung aller Väter eines Konzils bei Glaubensentscheidungen werden wir später zurückkommen.

---

[1] p. 13 sq. [2] p. 14.

Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit dem Kriterium der geoffenbarten Wahrheit zur Zeit der heiligen Väter. Ohne den Papst, so heißt es gleich anfangs, kann eine Glaubensdefinition nicht als vollgültig betrachtet werden; aber ebensowenig hat nach der Ansicht der Kirchenväter eine päpstliche Definition ohne offenbare Übereinstimmung der Kirchen bindende Kraft. Der Verfasser glaubt diese Ansicht dem hl. Augustinus zuschreiben zu müssen. Denn als die Pelagianer hartnäckig auf ihrem Irrtum bestanden mit der Ausrede, derselbe sei noch von keinem ökumenischen Konzil verurteilt worden, habe er ihnen geantwortet, das sei auch nicht notwendig, und oft seien Irrtümer ohne Zusammenberufung allgemeiner Konzilien verurteilt worden; sie seien eben dort, wo sie entstanden, verworfen worden, und von da habe sich die Kunde von ihrer Verurteilung in andere Länder verbreitet[1]. Hieraus glaubt Kardinal Rauscher schließen zu dürfen, daß nach Augustinus die Übereinstimmung der Kirchen über eine Lehre als das einzige Kriterium dafür gelten müsse, ob sie zum Offenbarungsschatze gehöre oder nicht. — Aber der heilige Lehrer erklärt nur den Pelagianern gegenüber, deren Irrlehre in Partikularkonzilien verworfen war und die sich nur einem allgemeinen Konzile zu unterwerfen bereit zeigten, daß viele andere Irrtümer auch durch Partikularkonzilien unterdrückt worden seien, ohne daß man immer ein allgemeines Konzil für notwendig gehalten hätte. Ob und welche andere Arten der Verurteilung von Irrtümern noch möglich seien, darüber spricht er gar nicht. Bei so offenbaren Häresien, wie es der Pelagianismus war, der die Erbsünde leugnete und darum auch die Grundlehre des Christentums von der Erlösung leugnen mußte, konnte in der Tat eine Verwerfung durch bloße Partikularkonzilien genügen. Der Pelagianismus wurde durch die Synoden von Mileve und Karthago verurteilt; dazu aber wurden noch die Dekrete dieser Konzilien nach Rom geschickt und vom Papste Innozenz bestätigt, worauf Augustinus die berühmten Worte sprach: ‚Über diese Angelegenheit sind zwei Konzilien an den Apostolischen Stuhl gesandt worden. Von dort sind auch die Antwortschreiben eingelaufen: Die Sache ist beendigt, möchte doch endlich auch der Irrtum sein Ende erreichen.‘ Kardinal Rauscher teilt diesen Ausspruch des hl. Augustinus mit[2], vermeidet es aber, darauf hinzuweisen, wie derselbe gerade ein Licht auf die Ansicht des heiligen Lehrers wirft über die Gewalt des Papstes, Glaubensstreitigkeiten autoritativ zu entscheiden.

---

[1] p. 15. [2] p. 16.

Der Kardinal hat sich eben nicht den Zweck gesetzt, Momente beizubringen für die Lehre, daß die Väter die entscheidende Lehrgewalt des Papstes anerkannt haben, sondern auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche das Vatikanische Konzil noch lösen müsse, bevor es zur Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit schreite. Er bleibt dabei, der hl. Augustinus habe nicht angenommen, daß das Urteil des Heiligen Stuhles entscheidend sei, und sucht dieses weiterhin aus Augustins Äußerungen über das Benehmen des hl. Cyprian in dem Streite wegen der Ketzertaufe zu beweisen: Weder Cyprian noch Augustinus nahmen die Unfehlbarkeit des Papstes an; denn Cyprian unterwarf sich nicht dem Spruche des Papstes Stephanus, und Augustinus entschuldigte ihn dadurch, daß die Frage, um die es sich handelte, zur Zeit Cyprians noch nicht durch den Spruch eines allgemeinen Konzils entschieden war [1]. — Aber wenn Cyprian, der die Frage übrigens als eine Sache der Disziplin und nicht des Glaubens auffaßte, sich nicht unterwarf, so hat er einen Fehltritt begangen, und wenn Augustinus diesen einigermaßen zu entschuldigen sucht, so hat er ihn dadurch noch nicht von Schuld frei erklärt. Gemildert wird freilich die Schuld Cyprians durch die Umstände. Hatte er ja den Irrtum von der Nichtigkeit der Ketzertaufe nicht selbst aufgebracht. Er fand ihn in seiner Heimat vor. Dazu sah er ihn auch außer seiner Heimat weit verbreitet und selbst von mehreren Partikularkonzilien gebilligt. Auch wenn er die Lehrgewalt des römischen Stuhles anerkannte, so mußte er es dennoch äußerst schwer finden, eine Praxis, an die er von Jugend auf gewöhnt war und die er in so vielen Kirchen bestehen und von Konzilien empfohlen sah, sofort aufzugeben, als der Papst Stephanus sie zu ändern befohlen hatte. Hätte ein allgemeines Konzil einen solchen Befehl erlassen, würde es wohl seinen Eindruck auf ihn nicht verfehlt haben [2]. Das ist es, was Augustinus zur Milderung der Schuld Cyprians sagt. Seinen Zeitgenossen bemerkt er, daß sie die Schuld Cyprians nicht von ihrer Zeit aus, in welcher seine Lehre und Praxis durch ein ökumenisches Konzil verworfen sei, beurteilen dürften. Die feierliche Verwerfung derselben durch ein ökumenisches Konzil habe der Bischof von Karthago nicht erlebt; einer solchen würde auch er nicht getrotzt haben. Dabei konnte Augustinus nichtsdestoweniger den Widerstand Cyprians gegen die päpstliche Autorität als einen Fehler ansehen. Wenn auch ein päpstliches Urteil dieselbe innere Kraft hat wie das Urteil

---

[1] p. 17. [2] Cf. ibid.

eines Konzils, so ist doch die äußere Feierlichkeit des Urteils eines Konzils größer und darum auch die Anmaßung, die in dem Widerstand dagegen liegt.

Doch ist es hier nicht unsere Aufgabe, alle Beweise Kardinal Rauschers im einzelnen zu würdigen. Wir wollten hauptsächlich den Inhalt seiner Schrift mitteilen; über die Widerlegung, die sie gefunden hat, werden wir später berichten. Es sei also nur noch kurz bemerkt, daß er selbst Leo den Großen als Zeugen dafür aufruft, daß die Väter dem Papste keine Gewalt, Glaubensfragen endgültig zu entscheiden, beigelegt haben, und zwar die Stelle aus Leos Brief an Theodoret von Cyrus, aus der andere das gerade Gegenteil herleiten dürften[1]. Sein letzter Zeuge ist Vinzentius von Lerin mit der so oft besprochenen Stelle: ‚Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus etc.‘[2]

Im fünften Kapitel bemüht sich der Verfasser, die Kraft des Beweises für die Unfehlbarkeit des Papstes abzuschwächen, der in der von dritthalb tausend griechischen Bischöfen unterschriebenen Formel des Papstes Hormisdas liegt[3]. Darauf sucht er im sechsten Kapitel den sog. Dreikapitelstreit für seine Zwecke auszunützen[4], in welchem der Papst doch bezüglich des Glaubens keine sich widersprechenden Lehren aufgestellt, sondern nur bezüglich der Opportunität der vorzunehmenden Maßregeln zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise geurteilt hat, und wendet sich im siebten und achten Kapitel zur berühmten Honoriusfrage[5]. Da eine andere der vier Schriften, die von Bischof Hefele, ganz dieser Frage gewidmet ist, können wir sie hier mit Stillschweigen übergehen.

Im neunten Kapitel macht der Kardinal auf mehrere Päpste aufmerksam, welche die von häretischen oder schismatischen Bischöfen gespendeten Weihen als ungültig angesehen hätten[6]. — Aber wenn wir von der Maßregel absehen, welche Stephan III. bezüglich der Weihe getroffen hat, die der dem römischen Stuhle aufgedrungene Konstantinus gespendet hatte, so ist es einleuchtend, daß

---

[1] p. 19 sqq. — Die Stelle im Briefe Leos an Theodoret über sein Schreiben an Flavian und über dessen Bestätigung durch das Konzil von Chalcedon lautet: ‚Quae [Deus] nostro prius ministerio definierat, fraternitatis universae irretractabili firmavit assensu, ut vere a se prodiisse ostenderet, quod prius a prima omnium sede formatum totius christiani orbis iudicium recepisset: ut in hoc quoque capiti membra concordent‘ (Ep. 120, cap. 1; *Migne*, Patr. lat. LIV, 1047).

[2] p. 21 sq. [3] p. 24 sqq. [4] p. 28 sqq. [5] p. 33 sqq. 45 sqq.

[6] p. 51 sqq.

die übrigen Päpste nicht die Weihen der Häretiker und Schismatiker für ungültig erklärt haben, sondern nur den von diesen Geweihten die Ausübung ihrer Weihegewalt verboten und auch die früheren Jurisdiktionsakte derselben für null und nichtig erklärt haben. Wenn aber Stephan III. die von dem Intrusus Konstantinus Geweihten von neuem weihen wollte, so geht hieraus hervor, daß er aus irgend einem Grunde an der Gültigkeit ihrer Weihe zweifelte. Daß er bloß aus dem Umstande einen solchen Zweifel aufkommen ließ, weil sich Konstantinus in unrechtmäßiger Weise des römischen Stuhles bemächtigt hatte, steht nicht fest. Und wenn er auch wirklich die erschlichene Weihe desselben für echt gehalten und an der Weihe der von ihm Ordinierten sonst nichts auszusetzen hatte, als daß es ein Intrusus war, der sie spendete, und sie darum irrtümlich für ungültig hielt, so hat er diese seine irrige Ansicht wahrhaftig nicht dadurch definiert, daß er derselben praktisch gefolgt ist und die Weihen wiederholt hat.

Zu den geschichtlichen Schwierigkeiten, die von den Vertretern der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes vor deren Definition gelöst werden müssen, rechnet Kardinal Rauscher auch die Anschauung, welche das christliche Mittelalter von der Superiorität der Kirche über den Staat, besonders von der Macht des Papstes über die Könige hatte. Er macht darauf aufmerksam, wie gehässig es sein würde, jene mittelalterlichen Ansichten durch Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit jetzt gleichsam zu kanonisieren. Hierüber handeln drei weitere Kapitel[1]. — Bekanntlich werden die von den Päpsten in Bezug auf die Fürsten erhobenen Ansprüche von denjenigen, welche sie zu rechtfertigen suchen, auf verschiedene Rechtstitel zurückgeführt, und bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit konnten die Väter des Vatikanischen Konzils diese Lehrmeinungen auf sich beruhen lassen. Ja selbst wenn sie der Ansicht gewesen wären, daß die Päpste bei ihren Eingriffen in das Treiben der weltlichen Gewalthaber über die Grenzen des Erlaubten hinausgegangen seien, so konnte ihnen das keine Schwierigkeit gegen die Lehre bieten, die sie definieren wollten, solange aus der Geschichte kein Beispiel dafür beigebracht wurde, daß ein Papst durch Definition einer falschen Lehre seine unbefugten Übergriffe in die Machtsphäre des Staates zu rechtfertigen gesucht habe. Ein solches Beispiel weist aber die Geschichte nicht auf. Die Definition Bonifatius' VIII., die in den Augen der Papstgegner das Schlimmste

[1] Cap. X—XII, p. 54 sqq.

ist, was in dieser Beziehung existiert, auf die auch Kardinal Rauscher hinweist, konnte keine vernünftigen Bedenken hervorrufen. Sie lautet: ‚Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.‘ Auch dann kann der Satz keine Schwierigkeit bieten, wenn er gekrönte Häupter als Untergebene des Papstes bezeichnet oder dieselben gar in ihren weltlichen Regierungsangelegenheiten, wegen der Beziehungen derselben zu den Angelegenheiten ihrer Seele, irgendwie vom Papste abhängig erklärt. Sagt ja Kardinal Rauscher selbst: ‚Neque christianus, quod caput diademate cinctum habeat, in iis, quae ad fidem moresque pertinent, ab Ecclesiae iudicio eximitur: sacrorum antistitibus procul dubio fas est in imperatorem quoque vel regem poenis ecclesiasticis animadvertere; quarto iam saeculo Ambrosius Theodosium ab ecclesiae ingressu prohibuit.‘[1]

Das 13. Kapitel trägt die Überschrift: ‚Der hl. Thomas von Aquin und die Schulen der religiösen Orden‘[2]. In demselben meint der Verfasser, der hl. Thomas sei durch gefälschte Vätertexte zu der Ansicht verleitet worden, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes anzunehmen, doch habe er sich durch dieselben nicht soweit verleiten lassen, zu behaupten, es sei Sache des Papstes allein, Glaubenssymbole aufzustellen, sondern er habe diesen Satz nur insofern für richtig erklärt, als der Papst die Synoden berufe, durch welche Glaubenssymbole aufgestellt werden. Einer der ergebensten Schüler des Aquinaten, der hl. Antonin, habe den Satz aufgestellt, daß der Papst dann unfehlbar sei, wenn er bei seinen Definitionen sich des Rates und der Hilfe der gesamten Kirche bediene. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hätten die Thomisten die Lehre vorgetragen, daß die Päpste auch dann unfehlbar seien, wenn sie ohne Mitwirkung der gesamten Kirche Glaubenslehren definierten, und diese Lehre hätte dann in fast allen religiösen Orden Eingang gefunden. Trotzdem seien weder die Bischöfe noch der römische Papst dadurch bestimmt worden, ihr eine Glaubensgewißheit beizulegen. Bossuet habe in seiner *Expositio doctrinae Ecclesiae catholicae* behauptet, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes sei keine Glaubenslehre, und dennoch sei dieses Werk mit Begeisterung aufgenommen und vom römischen Stuhle belobt und empfohlen worden[2]. — Alle diese Ausführungen werden in der Schrift, die zur Widerlegung der vier Broschüren erschien, aufs trefflichste gewürdigt.

---

[1] p. 65. [2] p. 71 sqq.

Wir werden weiter unten sehen, welches Licht daraus über die Lehre des hl. Thomas und des hl. Antoninus verbreitet wird.

Die Entscheidung des zweiten Konzils von Lyon: ,Et sicut [Romanus Pontifex] prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri', besagt nach Kardinal Rauscher (14. Kapitel) nicht, daß die Definitionen des Papstes unfehlbar seien. Wenn dies im zweiten Konzil von Lyon ausgesprochen worden wäre, würde Eugen IV. dies den Griechen auf dem Konzil von Florenz vorgelegt haben. Im Gegenteile aber habe er die in seinem Dekrete dargelegten Vorrechte des Papstes beschränkt durch den Zusatz: ,quemadmodum etiam etc.'[1]. Kardinal Rauscher sieht also in diesem Zusatze eine Beschränkung des vorher Gesagten, während er eine Bestätigung desselben ist[2].

Die beiden letzten Kapitel der *Observationes* bringen keine Schwierigkeit mehr gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit oder gegen die für dieselbe vorgebrachten Beweise, sondern gegen die Notwendigkeit einer Definition dieser Lehre. So wird im 15. Kapitel[3] auf den Gehorsam hingewiesen, den man in unsern Zeiten allgemein dem Papste zolle, und auf die Gründe, weshalb man auch die doktrinellen Entscheidungen des Papstes mit großem Vertrauen und mit moralischer Gewißheit aufnehmen könne. Spreche der Papst, so könne man mit Zuversicht sagen: ,Er hat nicht geirrt'; spreche das ökumenische Konzil, so müsse man sagen: ,Ein Irrtum ist unmöglich.'

Im 16. Kapitel[4] endlich spricht der Verfasser die Ansicht aus, der katholische Glaube sei jetzt derart entwickelt, daß keine Häresie mehr entstehen könne, deren Gegensatz zum allgemeinen Glauben der Kirche nicht sofort offen hervortrete. Darum sei eine autoritative Verwerfung einer neu auftauchenden Häresie kaum mehr notwendig. Er gibt dann den Weg an, den man zur Beseitigung neuer Häresien einschlagen könne: Offenbare Irrlehren solle der Bischof der Diözese, in der sie aufschießen, sofort unterdrücken. Ein mächtiges Mittel seien die Provinzialkonzilien. Bei schwierigeren Fällen solle er seine Zuflucht zum Heiligen Stuhl nehmen, dessen Beschlüssen und Definitionen die Gläubigen gehorchen. Sollte dennoch einmal eine feierliche Definition notwendig erscheinen, so möge der Papst entweder ein allgemeines Konzil berufen oder, wenn dies nicht angehe, die Bischöfe der ganzen Kirche auffordern, ihre Ansicht

[1] p. 77 sq. [2] Vgl. Zweiter Band, S. 619 ff. [3] p. 79 sqq.
[4] p. 83 sqq.

schriftlich einzureichen, was bei dem heutigen Verkehrsleben sehr leicht sei. Hierdurch würde die alte Lehre über die Übereinstimmung der Kirchen als das echte Kriterium der katholischen Wahrheit unverletzt erhalten; auf sie stütze sich dann die Erklärung des Papstes. Wenn aber die Erklärung erlassen werde, daß der Papst allein, ohne vorher die Bischöfe zu Rat gezogen oder sich ihrer Mithilfe bedient zu haben, unfehlbare Glaubenslehren definieren könne, würden die allgemeinen Konzilien ihres alten Ansehens beraubt.

Die Lehre, welche die Broschüre darzulegen sucht, ist die gallikanische, daß nämlich der Papst in seinen Glaubensdefinitionen nicht unfehlbar sei, wenn er sie nicht unter Zustimmung der übrigen Bischöfe der Kirche erlasse. Ob nun der Verfasser hierin seine eigene Überzeugung verficht und damit seine früher vertretene Ansicht über die Unfehlbarkeit des Papstes aufgibt, oder ob er nur die Gründe für die gallikanische Lehre seinen Mitbrüdern auf dem Konzil darlegen will, damit sie dieselbe genau durchstudieren, bevor sie ihre Definition gegen dieselbe erlassen, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls scheint er in seiner früheren Ansicht schwankend geworden zu sein.

Der Hauptirrtum, der allen seinen Ausführungen zu Grunde liegt, ist dieser, daß der einzige Beweis für die Zugehörigkeit einer Lehre zum Schatze der christlichen Offenbarung das allgemeine Zeugnis der ganzen Kirche sei. Darum, so schließt er, muß die päpstliche Definition einer Lehre sich auf das Zeugnis der ganzen Kirche für deren Zugehörigkeit zum Glaubensschatze stützen. Was aber die Kirche allenthalben für wahr hält, vernimmt der Papst durch das Zeugnis der Bischöfe aller Teilkirchen. Mithin muß er diese befragen, mögen sie nun im Konzile versammelt oder über die Erde zerstreut sein.

Ganz verschieden von Rauscher urteilt die zweite gegen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes gerichtete Schrift: ‚*De summi Pontificis infallibilitate personali*', die ungefähr um dieselbe Zeit und am selben Orte erschienen ist[1]. Sie stammt aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg, der sie verteilte und wohl auch drucken ließ. Als ihren Verfasser bekannte sich der Prämonstratenser Salesius Mayer[2], Professor an der Prager Universität, dessen sich Schwarzenberg, der persönlich in theologischen Dingen weniger bewandert war, auch sonst als theologischen Beirats zu

[1] Neapoli 1870 (32 p. 8°).

[2] In der ‚Bohemia'. Vgl. Katholische Stimmen aus den Waldstätten 1870 Nr. 5.

bedienen pflegte. Professor Mayer ist der sonderbaren Ansicht, die aber auch unter den Bischöfen der Minorität einigen Anklang fand, daß nicht der Papst, sondern die römische Kirche, der römische Stuhl, von Gott mit dem Vorzuge der Unfehlbarkeit in Glaubensdingen ausgestattet worden sei. Er nähert sich dadurch freilich weit mehr der Lehre der Majorität, bekundet aber auch weit klarer, daß seine Ansicht in dem Punkte, in welchem er von der Majorität abweicht, auf einem Irrtum beruht. Denn in Wahrheit besteht der Vorrang der römischen Kirche vor den andern Kirchen einzig darin, daß ihr Bischof zugleich der höchste Bischof der ganzen Christenheit ist; nur weil ihr Bischof der Lehrer aller Kirchen ist, wird sie deren Lehrerin genannt, und nur insofern kann sie die unfehlbare Hüterin der christlichen Wahrheit heißen, als ihr Bischof unfehlbarer Hüter und Lehrer derselben ist. Wollte jemand annehmen, daß Gott mehr für die Reinheit des Glaubens der römischen Kirche sorgt als für die der andern Kirchen, so wäre dies eben auch wieder auf den einen genannten Vorzug zurückzuführen, daß nämlich Gott, der den Bischof von Rom zum unfehlbaren Lehrer der Gesamtkirche erhoben hat, nun in besonderer Weise über die Glaubensreinheit der römischen Kirche wacht, von welcher die Wahrheit auf die übrigen ausstrahlen soll.

Diese zweite Schrift übertrifft indessen die ersterwähnte bedeutend an Klarheit der Darstellung. Sie gibt sich besondere Mühe in Darlegung des Fragepunktes. Über den Primat des Papstes, so sagt sie, und zwar den wahren Regierungsprimat sowohl als auch den des Lehramtes besteht unter den Katholiken kein Zweifel, wie auch nicht über die der Regierungs- und Lehrgewalt des Papstes untergeordnete Regierungs- und Lehrgewalt der Bischöfe. Darum ist eine Appellation vom Papste an ein zukünftiges Konzil unstatthaft. Ebenso ungereimt ist es, das Konzil über den Papst zu stellen. Auch ist es verwerflich, den Definitionen des Papstes in Dingen des Glaubens und der Sitten nur einen äußerlichen Gehorsam zu leisten und den inneren zu verweigern; dieser muß, wenn die Definition des Papstes sich auf Offenbarungsgegenstände bezieht, ein wahrer Glaubensgehorsam sein. Endlich wird es als unzweifelhaft hingestellt, daß die römische Partikularkirche, d. h. alle ihre Gläubigen im Vereine mit dem Papste, vom Glauben nicht abirren kann. Sie sei ewig, auch wenn sie nicht mehr an ihrem jetzigen Orte bestehe, und sei das unvergängliche Fundament und Haupt der ganzen Kirche. Darum sei der Satz des Petrus von Osma, daß die römische Kirche im Glauben irren könne,

mit Recht verworfen worden[1]. — Dunkel und schwer begreiflich ist in dieser Lehre der Satz, daß die römische Partikularkirche noch die römische sei, auch wenn sie nicht mehr in Rom besteht (etiamsi loco Romano cedere cogeretur). Der Papst kann anderswo, wie in Avignon, Neapel usw., leben und dennoch Bischof von Rom bleiben; ja wenn die römische Kirche auch in das Heidentum zurückfiele, könnte er Bischof von Rom in partibus infidelium sein. Wie aber die römische Kirche auch fern von Rom die römische wäre, ist nicht recht einzusehen. Oder ist der Stamm des Römervolkes von Gott zum Lehrer der Völker gemacht, so daß er diesen Vorzug überallhin, wohin er etwa auswandert, mit sich nimmt und ihn auf die späteren aus ihm hervorgehenden Geschlechter verpflanzt, wie die Israeliten den Vorzug, das Volk des Messias zu sein? Jedenfalls bezeichnet der Verfasser die von ihm ausgesprochene Ansicht mit Unrecht als eine Lehre, über die kein Zweifel bestehen könne.

Nun kommt Professor Mayer auf den Punkt, um den sich die Kontroverse dreht. Es ist die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes; es fragt sich: ‚hat jeder beliebige Nachfolger des hl. Petrus, der gerade lebt, jenes besondere Vorrecht, daß, wenn immer er als Papst eine Definition bezüglich des Glaubens oder der Sitten für die ganze Kirche zu erlassen beschlossen und feierlich erlassen hat, diese Erklärung ebendadurch schon den Charakter einer unfehlbaren Glaubenslehre besitzt, welcher unter der Sünde der Häresie eine zweifellose [irrefragabilis] Glaubenszustimmung geleistet werden muß‘[2]. — Ja, das ist die Lehre, welche die Majorität definieren wollte. Es ist aus dem Vorhergesagten klar, in welcher Rücksicht der Verfasser die also aufgefaßte Lehre die Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes nennt: er faßt die Person des Papstes allein und für sich und getrennt von der römischen Kirche ins Auge. In einer andern Bedeutung war das Wort gebraucht worden, als Erzbischof Manning die Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes, die man ihm zuschrieb, von sich wies[3]. In dieser Kontroverse wurde die Unfehlbarkeit eine persönliche genannt, weil man sie als eine der Person des Papstes inhärierende Eigenschaft auffaßte, die er mit sich trage, wo immer er erscheine, und kraft deren er vielleicht gar in allen seinen Gedanken und Aussprüchen stets das Richtige treffe. Diese Auffassung ist falsch. Die Unfehlbarkeit besteht lediglich darin, daß

[1] p. 3 sqq. [2] p. 5. [3] S. oben Erster Band, S. 301.

Gott den Papst dann, wenn er ex cathedra spricht, vor Irrtum beschützt.

Der Verfasser erklärt seine Lehre genauer. Er nennt seine Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit die alte und schreibt sie Turrecremata zu, die Auffassung der Majorität der Konzilsväter sei die neuere, welche Bellarmin vertrete[1]. Dann sucht er zuerst die Beweise, die man für die letztere Auffassung vorzubringen pflegt[2], und endlich auch diese Lehre selbst[3] zu widerlegen. Die Widerlegung der Beweise ist sehr schwach. Da es zu weit führen würde, dieselbe ganz mitzuteilen, sei als Probe der Anfang wiedergegeben. Da heißt es: ‚Wenn bei Matthäus 16, 18 gesagt wird, die Kirche werde auf dem Fundament des Petrus aufgebaut, wenn Petrus hier und bei Johannes 21, 15—17 die Schlüssel des Himmelreichs und die Gewalt, die Schafe und Lämmer zu weiden, empfängt, so wird dem Apostelfürsten hierdurch allerdings der Primat mit den für dieses Amt notwendigen Vorzügen verliehen; aber die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes müßte daraus erst durch weitere Schlußfolgerungen abgeleitet werden, die jedoch auf schwachen Füßen stehen. Denn den Primat der Lehre, um den es sich hier handelt, übt der Papst gewiß auch dann hinreichend aus, wenn er mit den übrigen Aposteln und nicht selbst in eigener Person allein unfehlbar ist. Könnte aber, wenn nicht mit demselben, so doch mit ähnlichem Rechte aus den Texten, daß die Kirche auf dem Fundament der Apostel aufgebaut sei, und daß diese in die ganze Welt gesandt seien, alle Völker zu lehren (Mt 28), und daß sie vom Heiligen Geiste als Bischöfe eingesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren oder die Ihrigen durch die Nahrung der wahren Lehre zu weiden — könnte daraus nicht auch für die Bischöfe jener Beweis erbracht werden, daß sie notwendig unfehlbare Lehrer seien, damit das Volk nicht in Irrtum geführt werde? Und doch behauptet dies keiner. Freilich wird auf Petrus in einer besondern Weise die Kirche aufgebaut, damit durch Bestellung eines Hauptes ein Schisma verhütet werde.‘[4] — Das ist der erste Gegenbeweis des Verfassers. Er kann, wie wir sehen, nicht umhin, schließlich für den hl. Petrus doch wieder einen besondern Schutz zuzugeben. Auf Petrus als auf den Felsen wird die Kirche so aufgebaut, daß es unzweifelhaft ist, es werde gerade ihm zugleich jene Festigkeit verheißen, auf Grund

[1] p. 6 sqq. [2] p. 14 sqq. [3] p. 24 sqq. [4] p. 15 sq.

deren die Kirche allen Stürmen trotzen wird. Eine solche Verheißung wird nirgendwo einem einzelnen von den übrigen Aposteln zu teil. Wenn sich aus den von dem Verfasser beigebrachten Stellen auch für die Apostel die Unfehlbarkeit nachweisen läßt, so ist sie gewiß nicht den einzelnen, sondern allen zusammen, den Petrus eingeschlossen, verheißen worden, und die Beweise für die ‚persönliche' Unfehlbarkeit des hl. Petrus und seiner Nachfolger würden keineswegs durch den Nachweis entkräftet, daß außer dem Papste auch das Kollegium der Nachfolger aller Apostel, den Papst eingeschlossen, unfehlbar sei. Die Unfehlbarkeit des Papstes allein verträgt sich ganz gut mit der Unfehlbarkeit des ökumenischen Konzils.

Auch die Beweise, die der Verfasser gegen die Lehre selbst vorbringt, haben wenig zu bedeuten. Er besteht darauf, daß diese Lehre den Papst von dem übrigen apostolischen Lehrkörper trenne. — Aber sie trennt nicht das Haupt von den Gliedern, sondern schreibt dem Haupte nur besondere Verrichtungen und Vorrechte zu, die nicht Verrichtungen und Vorrechte der übrigen Glieder sind, wie dies bei jedem aus Haupt und Gliedern bestehenden Organismus geschieht.

Zum Schlusse werden noch die Gründe für die Inopportunität der Definition vorgebracht[1]. Es sind die gewöhnlichen, die auch bei den andern Gegnern der Definition stets wiederkehren.

Auf seine besondere Ansicht, daß der römische Lehrstuhl oder die römische Kirche, nicht aber der Papst allein für sich betrachtet unfehlbar sei, kommt Professor Mayer nur gelegentlich zu sprechen. Daß die Kirchenväter an den Stellen, an denen sie von den Vorrechten des römischen Stuhles oder der römischen Kirche reden, die Rechte im Auge haben, die dem Inhaber des Stuhles und dem Bischof dieser Teilkirche vor den übrigen Bischöfen zukommen, will er nicht anerkennen[2]. — Aber es ist doch offenbar, daß die römische Kirche als solche nicht der Fels ist, auf welchen Christus die Kirche gebaut hat, sondern das ist der Fischersmann Simon, dem Christus den Namen Fels gegeben hat, derjenige, welcher später zuerst in Antiochien, dann bis zu seinem Tode in Rom den bischöflichen Stuhl eingenommen hat, so daß zuerst Antiochien, dann Rom die Herrscherin der christlichen Welt genannt werden konnte, nicht, weil die antiochenische und dann die römische Kirche als solche zur Herrscherin erhoben worden wären, sondern weil diese Kirchen nach-

[1] p. 29 sqq. [2] p. 18 sq.

einander denjenigen zum Bischof hatten, welcher auch die übrigen Kirchen als höchster Bischof regierte. Ebenso wird Rom nur darum die Lehrerin aller Kirchen genannt, weil Roms Bischof der Lehrer der Gesamtkirche ist. Die Unfehlbarkeit, um die es sich auf dem Vatikanischen Konzil handelte, ist ein Vorzug des Lehrers, und wie Rom nur dadurch lehrt, daß sein Bischof lehrt, so kann Rom auch nur insofern als mit diesem Vorzug ausgestattet betrachtet werden, als sein Bischof mit demselben ausgestattet ist.

Die dritte Schrift[1] beschäftigt sich nicht wie die beiden vorhergehenden mit der Frage der Unfehlbarkeit nach ihrer ganzen Ausdehnung, sondern nur mit der Hauptschwierigkeit, die immer wieder gegen diese Lehre vorgebracht wurde, mit den Briefen des Papstes Honorius an den Patriarchen Sergius von Konstantinopel und mit der Verurteilung dieses Papstes durch das sechste allgemeine Konzil vom Jahre 680. Ihr Verfasser, Bischof Hefele von Rottenburg, spricht in den geschichtlichen Teilen der Schrift mit großer Klarheit, Kürze und Bestimmtheit und mit der vollen Zuversicht eines erprobten Lehrers der Kirchengeschichte, der seiner Sache gewiß ist und sie vollkommen beherrscht. Bei seinen theologischen Schlußfolgerungen aber verläßt ihn sein Scharfblick und macht er sich auffallender Verwechslungen schuldig. Im ersten Teil der Arbeit behandelt er die Frage selbst und gibt sein eigenes Urteil über dieselbe, im zweiten Teil widerlegt er einige Lösungsversuche anderer.

Zunächst also wirft er drei Fragen auf: I. Hat Honorius etwas *ex cathedra* als Glaubenssatz vorgeschrieben, was wirklich häretisch war? II. Hat ein ökumenisches Konzil sich das Recht beigelegt, ein Urteil über eine solche Entscheidung des Papstes zu fällen, und hat es ihn als Häretiker verdammt? III. In welchem Sinne ist diese Verdammung von den Zeitgenossen und besonders von den römischen Päpsten aufgenommen und beurteilt worden?[2]

Die Kathedralentscheidung, in der, wie Bischof Hefele meint, Honorius eine Häresie als Glaubenssatz definiert habe, ist in dem Briefe dieses Papstes an Sergius über den Monotheletismus enthalten. Der Patriarch Sergius von Konstantinopel nämlich begünstigte die Lehre der Monotheleten von einem Willen in Christus, als ein Mittel, um sowohl die Nestorianer (die zwei Personen in Christus annahmen)

---

[1] Causa Honorii Papae. Scripsit *Carolus Iosephus de Hefele,* Episcopus Rottenburgensis. Neapoli 1870 (28 p.).

[2] p. 5.

als auch die Monophysiten (die im Gegensatz dazu nicht nur die Zweiheit der Personen, sondern auch der Naturen verwarfen und behaupteten, in Christus sei nur eine Natur) zu gleicher Zeit wieder mit der Kirche auszusöhnen. Er verwarf also die Lehre von der Einheit der Natur, nahm aber die Einheit des Willens an.

Sergius suchte nun den Papst Honorius zu einem für den Monotheletismus günstigen Ausspruch zu bestimmen, und die Stelle in der Antwort des Papstes, die Bischof Hefele als eine Definition des Monotheletismus bezeichnet, ist folgende: ‚Darum bekennen wir auch einen Willen in unserem Herrn Jesus Christus, da wahrhaftig von der Gottheit unsere Natur und nicht unsere Schuld angenommen worden ist; jene Natur, versteht sich, die vor der Sünde geschaffen, nicht diejenige, welche nach der Übertretung verdorben worden ist.... Nicht also wurde von dem Erlöser die verdorbene Natur angenommen, die dem Gesetze seines Geistes widerstritten hätte.‘ [1]

Wie erklärt nun der Verfasser diese Stelle? Er schreibt: ‚Honorius also argumentiert folgendermaßen: „Christus nahm die wahre Menschheit an, die ganze menschliche Natur, nicht aber die durch die Sünde verdorbene Menschennatur, sondern eine solche, wie sie vor dem Falle war; also gab es in Christus kein Gesetz des Fleisches, das dem Gesetze des Geistes widerstrebte.“ Soweit ganz recht; darauf aber hätte er in folgender Weise weiter schließen müssen: „Darum fand sich in Christus nicht der sündhafte, fleischliche Wille, sondern nur der gute menschliche Wille, der dem göttlichen Willen ganz gleichförmig war; darum also in der Tat zwei Willen, nämlich der göttliche und der menschliche, und zwar der gute.“ Aber Honorius vermischt diese beiden Willen; oder er läßt den guten menschlichen Willen, weil er mit dem göttlichen Willen in allen Dingen übereinstimmt, in diesen vollständig übergehen und sagt nun: „Darum bekennen wir einen Willen unseres Herrn.“‘ [2] Bischof Hefele

[1] Unde et unam voluntatem *(ἓν θέλημα)* fatemur Domini nostri Iesu Christi, quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa; illa profecto, quae ante peccatum creata est, non quae post praevaricationem vitiata. . . . Non est itaque assumpta a Salvatore vitiata natura, quae repugnaret legi mentis eius (*Mansi,* Collect. Concil. XI, 539. *Hefele* l. c. p. 9).

[2] Honorius ergo sic argumentatur: ‚Christus assumpsit veram humanitatem, plenam naturam humanam, non vero peccato corruptam, sed illam, prout ante lapsum fuit; ideoque in Christo non erat lex membrorum, quae legi mentis adversaretur.‘ Hactenus recte; abhinc vero sequentem in modum debuisset ratiocinari: ‚Ideo in Christo non erat peccaminosa, carnalis voluntas, sed solummodo *bona voluntas humana, divinae voluntati omnino conformis;* adeoque duae volun-

legt in die Worte des Papstes eine Ansicht hinein, welche nicht darin enthalten ist. Wo sagt denn Honorius, daß der menschliche Wille, weil gleichförmig mit dem göttlichen, in diesen übergegangen sei? Er sagt, daß der menschliche Wille, weil vollkommen gleichförmig mit dem göttlichen, ein Wille mit diesem sei, wie wir ja auch sagen, daß zwei Freunde, die in ihren Gedanken und Wünschen vollkommen übereinstimmen, ein Herz und eine Seele seien. Erklärt er ja, warum wir von einem Willen in Christus sprechen; nämlich nicht darum, weil der göttliche und der menschliche physisch zu einem einzigen Willen verschmolzen wurde, sondern weil die göttliche Person die menschliche Natur, wie sie vor der Sünde war, also unverdorben, angenommen hat und darum der menschliche Wille Christi dem göttlichen nicht widerstreitet, sondern vollkommen mit ihm übereinstimmt. Nicht die physische Einheit des Willens in Christo, sondern die moralische behauptet er, nicht die physische Verschmelzung, sondern die innigste Harmonie zweier Willen.

Bald nachher schrieb Honorius noch einen andern Brief an Sergius, von dem leider nur zwei Bruchstücke übrig geblieben sind. Auch sie enthalten nach Bischof Hefele eine irrige Lehre. Denn Honorius habe darin den rechtgläubigen Ausdruck *δύο ἐνέργειαι* verworfen, indem er erklärte, die neuerdings eingeführten Worte ‚eine oder zwei Handlungsweisen' sollten bei der Glaubenspredigt nicht gebraucht werden[1]. Und in dem zweiten Bruchstücke aus dem Schlusse des Briefes sei zu lesen: ‚Was übrigens die kirchliche Lehre angeht, ... so müssen wir nicht eine oder zwei Handlungsweisen in dem Vermittler zwischen Gott und den Menschen definieren.'[2] ‚Daraus erhellt', meint der Verfasser, ‚daß Honorius eine Lehrentscheidung geben, ein kirchliches Dogma aussprechen wollte, daß er aber zugleich den rechtgläubigen dogmatischen Terminus verworfen hat.'[3] — Aber das erhellt aus diesen Worten keineswegs. Denn, wenn der Papst die beiden entgegengesetzten Ausdrücke zu gebrauchen ver-

---

tates: divina nimirum *atque* humana, eaque bona.' Ast Honorius confundit has duas voluntates; vel bonam voluntatem humanam, utpote divinae voluntati in omnibus consonam, in hanc prorsus transire sinit, ideoque dicit: ‚*unde unam* voluntatem fatemur Domini nostri' (ibid.).

[1] ‚Profecto unius vel geminae operationis vocabulum noviter introductum ex praedicatione fidei eximatur' (*Mansi* l. c. XI, 579. *Hefele* l. c. p. 10).

[2] ‚Ceterum, quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet, ... non unam vel duas operationes in mediatore Dei et hominum definire ... debemus' (ibid.).

[3] p. 10.

bietet, so hat er damit weder über den Wert des einen noch auch des andern ein entscheidendes Urteil ausgesprochen, und wenn er erklärt, man müsse im Erlöser nicht eine oder zwei Handlungsweisen definieren, so erhellt daraus gewiß eher, daß Honorius keine Lehrentscheidung geben wollte, als das Gegenteil. Am nächsten liegt wohl die Auslegung, daß er befohlen habe, über die beiden strittigen Ansichten Stillschweigen zu beobachten. Da es nicht ganz klar ist, was Honorius unter dem Ausdrucke ἐνέργεια, operatio, Handlungsweise verstand, so mag man selbst annehmen, er habe an mehr als eine oder zwei Handlungsweisen in Christo gedacht, was auch einen richtigen Sinn zuläßt. In Christus gibt es göttliche Handlungen, wie die Regierung der Welt, menschliche Handlungen, wie Essen und Schlafen, und gottmenschliche Handlungen, wie das Wirken von Wundern.

In keinem der beiden Briefe hat Honorius einen Irrtum gelehrt. Saumseligkeit in Bekämpfung der Häresie und in der Redeweise allzu große Anpassung an den Irrtum, wodurch der Irrtum eher gefördert als beseitigt wurde, kann man ihm vorwerfen. Darum hat auch das sechste Konzil seinen Namen an die Namen der Monotheleten angereiht. Dies führt uns zur zweiten von Hefele aufgestellten Frage, die sich auf die Beurteilung des Papstes durch dieses Konzil bezieht.

Bischof Hefele zieht aus den Akten desselben den Schluß, daß sich ein allgemeines Konzil das Recht beigelegt habe, über den Papst sein Urteil zu fällen, und daß es ihn als Häretiker verdammt hat[1].

Über einen noch lebenden Papst kann ein Rumpfkonzil nicht zu Gericht sitzen, weil er sein Vorgesetzter ist. Insofern aber ein Konzil überhaupt über Tote urteilen kann, kann sich sein Urteil auch auf einen verstorbenen Papst erstrecken. Ob aber das sechste Konzil, vor seiner päpstlichen Bestätigung, den Honorius als Häretiker verurteilt hat, weil er eine Häresie g e l e h r t, oder etwa nur deshalb, weil er d u r c h s a u m s e l i g e s A u f t r e t e n d i e H ä r e s i e b e g ü n s t i g t habe, darüber kann man streiten. Gewiß verurteilt das Konzil ihn im gleichen Tone wie die übrigen Häupter der Häresie, den Sergius und Cyrus usw.; denn nach deren Verurteilung fährt es fort: ‚Wir hielten aber dafür, daß mit diesen zugleich aus der heiligen katholischen Kirche Gottes ausgewiesen und zugleich gebannt werde Honorius, welcher Papst des alten Rom war; denn wir haben aus den Schriften, die derselbe an Sergius sandte, ersehen,

[1] p. 11 sqq.

daß er dessen Ansicht in allen Punkten gefolgt ist und seine gottlosen Lehren bekräftigt hat.'[1] — In den an Sergius gesandten Schriften konnte jedoch, wie wir gesehen haben, das Konzil nicht finden, daß Honorius die Lehre des Sergius vorgetragen, sondern nur, daß er sie begünstigt habe. Wenn die Bischöfe das Verbrechen des Honorius in so schroffem Ausdruck hervorhoben und ihn den übrigen Häretikern einfach anreihten, so mochte sie zu einem solchen Ausdrucke ihre leidenschaftliche Erregung verleitet haben. Diese entsprang zum Teil aus der alten Eifersucht der Griechen gegen Rom. Zudem wird es die Bischöfe, welche selbst noch kurz vorher zum großen Teile monotheletische Häretiker waren, sehr geschmerzt haben, ihre Patriarchen verdammen zu müssen; durch die Beifügung des Honorius mochten sie ihrem Unmute Luft machen[2]. So kann also immer noch gefragt werden: Haben sie den Namen des Honorius beigefügt, weil sie ihn für einen Häretiker oder für einen Begünstiger der Häresie hielten? Der Wortlaut des angeführten Spruches und der übrigen Aussprüche des Konzils legt es allerdings näher, anzunehmen, daß Honorius der eigentlichen Häresie geradeso beschuldigt wurde wie die übrigen Monotheleten, und so faßt Hefele die Aussprüche in der Tat auf. Ist nun aber, Hefeles Auffassung als die richtige vorausgesetzt, Honorius durch einen rechtskräftigen Konzilsspruch verurteilt worden, eine Irrlehre *ex cathedra* vorgetragen zu haben? Darauf lautet die Antwort: Keineswegs. Denn zu einem rechtskräftigen Konzilsspruch gehört die Bestätigung durch den Papst. Dieser aber hat die Verurteilung des Honorius nur insofern bestätigt, als sie denselben wegen Förderung der Häresie, nicht aber wegen deren Verkündigung trifft.

Bischof Hefele freilich kommt auch in diesem Punkte zum gegenteiligen Ergebnis. Bei der Beantwortung seiner dritten Frage behauptet er, daß Papst Leo II. den Konzilsspruch in derselben Weise bestätigt habe, in welcher er vom Konzil gefällt worden sei. Diese Behauptung ist sicherlich das Auffallendste in seiner ganzen Erörterung, da der Unterschied zwischen den Worten der päpstlichen Bestätigung und der Konzilsdefinition jedem, der sie liest, sofort einleuchten muß.

[1] ‚Cum his vero simul proiici a sancta Dei catholica ecclesia, simulque anathematizari praevidimus *(συνείδομεν)* et Honorium, qui fuerat Papa antiquae Romae, eo quod invenimus per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus eius mentem secutus est et impia dogmata *confirmavit*' (*Mansi* l. c. XI, 554 sq. *Hefele* l. c. p. 11).

[2] Vgl. *Grisar* im ‚Kirchenlexikon', s. v. Honorius I.

Nach Hefele hat das Konzil den Honorius verurteilt, weil er eine Häresie gelehrt hat. Leo II. aber sagt in seinem Schreiben an den Kaiser, in welchem er das sechste Konzil bestätigt: ‚In gleicher Weise sprechen wir den Bann aus über die Erfinder der neuen Irrlehre, nämlich den Theodor von Pharan, Cyrus von Alexandrien, Sergius usw., und ebenso über den Honorius, der diese apostolische Kirche nicht durch die von den Aposteln überlieferte Lehre erleuchtet hat, sondern zuließ, daß ihr unbefleckter Glaube durch schmachvollen Verrat zu Grunde gerichtet wurde.‘[1] — Wie verändert der Papst seine Sprache, da er von Honorius redet! Die übrigen haben die Irrlehre aufgebracht, Honorius dagegen verdient das Anathem, weil er es unterlassen hat, gemäß seiner Pflicht den Glauben zu schützen.

So spricht Leo II. nicht nur in seinem Briefe an den Kaiser, sondern auch in allen andern von Hefele zitierten Aktenstücken, in denen er die Verurteilung des sechsten Konzils bestätigt. Im Briefe an die Bischöfe Spaniens schreibt er: ‚Auf immer mit Verurteilung bestraft sind Theodorus, Cyrus, Sergius usw. mit Honorius, der das Feuer der häretischen Irrlehre nicht, wie es sich für die apostolische Autorität geziemte, bei seinem Ausbruche ausgelöscht, sondern durch Nachlässigkeit unterhalten hat.‘[2] Und im Briefe Leos an den König von Spanien heißt es: ‚Verurteilt wurden usw. und zugleich mit ihnen Honorius von Rom, welcher zuließ, daß die unbefleckte Regel der apostolischen Überlieferung ... befleckt wurde.‘[3] Der verstorbene Papst wurde also durch einen Konzilsspruch verurteilt, nicht, weil er eine Irrlehre ex cathedra gelehrt oder gebilligt, sondern weil er sie nicht unterdrückt hatte.

---

[1] ‚Pariter anathematizamus novi erroris inventores, id est, Theodorum Pharanitanum, Cyrum Alexandrinum, Sergium etc., nec non et Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.‘ — Das *conatus est* der lateinischen Übersetzung ist unrichtig; im griechischen Original steht παρεχώρησε (subverti permisit). — (*Mansi* l. c. XI, 731. *Hefele* l. c. p. 13 sq.)

[2] ‚Aeterna condemnatione mulctati sunt Theodorus, Cyrus, Sergius etc. cum Honorio, qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem exstinxit, sed neglegendo confovit (*Mansi* l. c. XI, 1052. *Hefele* l. c. p. 14).

[3] ‚Condemnati sunt ... et una cum eis Honorius romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam ... maculari consensit‘ (*Mansi* l. c. XI, 1057. *Hefele* l. c.).

Im zweiten Teile seiner Schrift widerlegt Bischof Hefele einige Lösungsversuche der Honoriusfrage[1]. Wir können seine Ausführungen dahingestellt sein lassen, da sie die von uns gemachten Bemerkungen nicht berühren. Da später behauptet wurde, der Verfasser widerspreche in seiner Broschüre der Auffassung von der Frage, welche er in seiner Konziliengeschichte dargelegt habe, schrieb er zu seiner Rechtfertigung noch einen kleinen, nur zehn Seiten großen Aufsatz mit dem Titel: *Defensio episcopi Rottenburgensis.*

Die vierte Schrift gegen die Definition war ein Kleinfolioheft von 66 gespaltenen Seiten, das den einfachen Titel ‚*Quaestio*‘ trug. Die Doppelfrage, die darin behandelt wird, ist folgende: 1. ob die Regierung der Kirche eine absolut oder nur eine gemäßigt monarchische sei, und die Antwort ist, daß sie eine gemäßigt monarchische sei. Dies wird aber nicht in dem Sinne Bellarmins verstanden, daß nämlich außer dem Papste, der die ganze Fülle der Gewalt genießt, auch nach unabänderlichem Gesetze Gottes die Bischöfe ihre Gewalt haben, sondern so, daß der Papst nicht die ganze Fülle, sondern nur den Hauptanteil der kirchlichen Gewalt, die Bischöfe aber einen andern, geringeren Teil dieser Gewalt besitzen. Auf die Lehrgewalt angewendet, heißt die Frage 2: ‚Ob die Lehrtätigkeit und das höchste und unfehlbare Urteil dem römischen Papste in der Weise zustehe, daß er allein, unabhängig von jeder Mitwirkung und jeder Zustimmung seiner [bischöflichen] Brüder und der Kirche, der höchste und unfehlbare Richter sei.‘[2]

Die Frage wird in einem großen Syllogismus entschieden, dessen Obersatz lautet: ‚Jene Gewalt ist dem römischen Papste zuzuschreiben, die 1. genügt, um die [betreffenden] Stellen der Heiligen Schrift zu erklären; die 2. jener Verfassung der Kirche entspricht, welche das Evangelium und die Apostel überliefert haben; die 3. aus der allgemeinen Überlieferung der Väter und dem allgemeinen Glauben der Kirche, der in den ökumenischen Konzilien theoretisch und praktisch hervortrat, erwiesen wird; die 4. alle christlichen Glaubensquellen, nämlich Väter und Konzilien und geschichtliche Tatsachen harmonisch vereinigt; die 5. bewirkt, daß in der Verfassung der Kirche die göttliche Weisheit, Güte und Macht herrlicher erglänzt; durch die 6. der Primat des römischen Papstes eine größere Liebe, Ehrfurcht und größeres Vertrauen hervorruft, und durch die 7. alle der katholischen Religion Entfremdeten mit größerer Kraft zur Einheit

[1] p. 16—28. [2] Quaestio p. 1 a.

hingezogen und eingeladen werden.' Der Untersatz besagt dann, daß alles das stattfinde, wenn man dem Papst eine derart gemäßigt monarchische Gewalt beilege, wie sie oben beschrieben wurde. Also, heißt die Schlußfolgerung, ist die dem Papste zukommende Regierungs- und Lehrgewalt nur eine gemäßigte [1].

Den Untersatz zu beweisen ist nun das weitere Bemühen des Verfassers. Sämtliches Beweismaterial wird den Schriften der Gallikaner, namentlich der *Defensio declarationis gallicanae* von Bossuet und den Abhandlungen des Johann von Launoy entlehnt. Es kehren also im wesentlichen dieselben Gedanken wieder, die wir schon in Marets Buch [2] und anderswo gefunden haben, so daß es nicht nötig ist, von neuem darauf einzugehen, zumal da der Verfasser und der Hauptverbreiter der *Quaestio* erklären, ihnen nicht in allen Dingen beizustimmen.

Diese Schrift wurde von Bischof v. Ketteler verteilt. Doch war er nicht ihr Verfasser. Schon bald nach ihrer Verteilung wurde die Vermutung laut, daß sie im Deutschen Kolleg entstanden sein müsse, worin auch Bischof v. Ketteler wohnte. P. W. Wilmers fand, wie er uns erzählte, in den gallikanischen Schriften der Bibliothek des Germanikums jene Stellen der Väter mit Bleistift gezeichnet, welche der Verfasser der *Quaestio* aufgenommen hatte. Eine Zeitlang hielt man den P. Victor de Buck für den Urheber. Bald aber wurde dieses Gerücht dementiert und festgestellt, daß allerdings ein im Deutschen Kolleg wohnender Priester der Gesellschaft Jesu das Heft geschrieben habe, nämlich der Repetent der Theologie, P. Quarella. Er war das einzige Mitglied dieses Ordens, das als Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auftrat, wie er denn auch in andern Fragen meist zu besondern und den Ansichten seiner Mitbrüder widersprechenden Meinungen hinneigte. In seinem Drange, den Schwierigkeiten gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nachzuspüren, hatte er die bei Bossuet und Launoy angeführten Gegengründe zusammengetragen. Er zeigte dann dem Bischof v. Ketteler, der ihn oft in theologischen Fragen beriet, seine Arbeit. Diesem gefiel sie, und er beschloß ihre Veröffentlichung. Mehrere deutsche und ungarische Bischöfe, die an der Schrift Interesse nahmen, teilten sich in die Druckkosten, und der Druck erfolgte in Solothurn [3]. Aus

[1] Quaestio p. 1a sq.
[2] Erster Band, S. 247 ff.
[3] S. *Pfülf*, Bischof v. Ketteler III, 80.

der Art ihrer Entstehung erklärt sich ihr sehr bescheidenes Äußere und ihre scholastische Form. Nur für die Bischöfe des Konzils bestimmt, war sie als Manuskript gedruckt, weshalb an der Spitze der ersten Seite in Klammern vermerkt ist: ‚(Ad instar manuscripti impressum).‘

An die Verteilung der Broschüre knüpft sich ein Vorfall, der damals viel besprochen wurde. Als die Exemplare von Solothurn in Rom anlangten, wurde der Magister sacri Palatii durch die Postbehörde von der Ankunft der anonymen Schrift benachrichtigt. Er prüfte sie und verfügte ihre Beschlagnahme. Bischof Ketteler aber geriet darüber in große Erregung. Weil man ihm gesagt hatte, die Broschüre sei dem Staatssekretariate überbracht worden, suchte er den Kardinal Antonelli auf, traf ihn aber nicht zu Hause. Darauf legte er ihm am 7. April sein Anliegen schriftlich vor. Er sagt in diesem Schreiben, die Broschüre sei nur für die Bischöfe des Konzils bestimmt, als Manuscript gedruckt und eine rein wissenschaftliche Arbeit. Sie sei von durchaus kirchlichem Geiste durchweht und verdiene nur dann einen Tadel, wenn man überhaupt jede Meinungsäußerung gegen die unbedingte Notwendigkeit der Erklärung der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes mit Gewalt zu verhindern beschlossen habe. Dies könne aber nicht der Fall sein. Die Unterdrückung der Broschüre sei auch sonst bedenklich und dazu gänzlich unnütz. Sie würde einen öffentlichen Skandal und heftige Angriffe von seiten der Presse erregen und bei den Bischöfen, welche das Heft erwarteten, eine wohlbegründete Unzufriedenheit hervorrufen. Ohne Zweifel werde die Broschüre, wenn die abgesandten Exemplare nicht in die Hände der Bischöfe kämen, im Buchhandel erscheinen und dann gewiß nach Rom kommen. Sie zu unterdrücken sei auch ungerecht, da viele andere zu Gunsten der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verfaßte Schriften ohne alle Schwierigkeit nach Rom gelangen könnten; auch die Freiheit der Meinungen über die Streitfrage verlange Freigebung der Broschüre. Am Schlusse bittet Ketteler noch für denselben Tag um Antwort[1].

Allein der Bischof von Mainz konnte das Ende dieses Tages nicht erwarten und ging ein zweites Mal zum Staatssekretär. Jetzt traf er ihn zu Hause. ‚Kardinal Antonelli versicherte, von der Sache nicht unterrichtet zu sein, und versprach, sofort Schritte zu tun, um die Angelegenheit zu klären. Spätestens bis Samstag den

---

[1] S. den Brief bei *Pfülf* a. a. O. III, 80 f.

9. April werde der Bischof Antwort haben. Als bis zum Morgen des 10. April diese Antwort noch nicht eingetroffen war, diktierte Ketteler ein zweites kurzes Schreiben an den Staatssekretär. Aber noch ehe dasselbe expediert war, erschien Bischof Feßler, der Sekretär des Konzils, um mündlich die Angelegenheit zu bereinigen'[1]. Die Broschüre wurde dem Bischof von Mainz ausgehändigt, der sie dann unter die Konzilsväter verteilte[2].

Nach seiner öfters abgegebenen Erklärung hat übrigens auch Bischof v. Ketteler die Lehren der Schrift persönlich nicht gebilligt, sondern durch Verteilung derselben nur die Väter des Konzils veranlassen wollen, die darin enthaltenen Angriffe auf die Unfehlbarkeit des Papstes genauer zu untersuchen und zu widerlegen, bevor sie diese als Dogma proklamierten. Zwar schreibt er an den Domdekan Heinrich, die Schrift sei ‚von einem eminenten Theologen verfaßt', und als das ‚beste Mittel, s e i n e [doch wohl Kettelers] Anschauung allen Vätern des Konzils mitzuteilen', stehe sie ‚unter seinem Patrozinium'[3]. Aber P. de Buck sagt dagegen in seinem Briefe an Ketteler vom 12. November 1872: ‚Als Ew. Gnaden auf meinen ausdrücklichen Wunsch mir ein Exemplar von dieser Druckschrift zustellten, haben Sie mir wörtlich gesagt: „Diese Schrift drückt nicht meine Ideen aus. Ich habe sie drucken lassen, damit man prüft."'[4] Ebenso äußerte der Bischof sich im Frühjahr 1873: ‚Diese Schrift hatte einen doppelten Zweck: erstens wollte sie, um dadurch von seiten des Konzils eine gründliche Prüfung der wichtigen Frage zu veranlassen, alle denkbaren Schwierigkeiten, die in derselben lagen, hervorheben, und zweitens wollte sie gegen eine gewisse Art, die Lehre der Unfehlbarkeit aufzufassen, kämpfen. Wie weit da-

---

[1] *Pfülf* a. a. O. III, 81 f.

[2] Doch war der Papst mit dieser Auffrischung der alten, übel beleumundeten Schriften gallikanischer Papstfeinde nicht zufrieden. Als der Bischof Senestréy von Regensburg kurze Zeit nach Verteilung der Broschüre eine Audienz bei Pius IX. hatte, sagte dieser: ‚Die Schrift ist gegen mich geschrieben; ich ließ deshalb den Bischof von Mainz fragen, ob er glaube, daß ich in meinem Hause meinen Feinden die Waffen gegen mich selbst in die Hände geben solle. Übrigens habe ich ihm die ganze Kiste mit den Büchern zustellen lassen mit dem Bemerken, er möge sich vor das Kruzifix niederwerfen und vor demselben überlegen, was er mit der Schrift zu tun habe.' So notierte der Bischof von Regensburg selbst auf der ersten Seite seines Exemplars und bemerkte dazu: ‚Der Papst sprach italienisch, die Übersetzung ist getreu.' (Nach gütiger Mitteilung des hochw. Herrn Bischofs v. Senestréy.)

[3] Bei *Pfülf* a. a. O. III, 80, Anm. 1. [4] Ebd.

gegen diese Schrift davon entfernt war, der Lehre von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes in ihrem richtigen Verständnis feindselig zu sein, erhellt am besten daraus, daß sowohl der Verfasser der Schrift als der Hauptverbreiter derselben, nämlich meine Wenigkeit, schon vor dem Konzil von dieser Lehre vollkommen überzeugt waren.'[1]

Spätere Angriffe nötigten Bischof v. Ketteler am 4. August 1875 zu einer abermaligen Erklärung: ‚Die Abhandlung über die Unfehlbarkeit der Kirche, welche ich den auf dem Konzil versammelten Bischöfen übergeben habe, ist von mir weder direkt noch indirekt verfaßt worden. Ich habe dies sowohl in Rom selbst wie auch später erklärt. . . . Jene Schrift hatte in keiner Weise die Bestimmung, meine Ansicht in allen Teilen zum Ausdruck zu bringen. Ich glaube auch sagen zu können, daß sie nicht einmal die Ansicht des Verfassers in allen Stücken wiedergab. Die Schrift sollte vielmehr lediglich dazu dienen, eine immer allseitigere Prüfung der dem Konzil zur Entscheidung vorliegenden Fragen zu veranlassen und auch die Einwendungen der Gegner in einer scharf theologischen Fassung und mit allen Mitteln, welche die theologische Wissenschaft bietet, zum Ausdruck zu bringen. Das war durchaus mein mir klar vorgestecktes Ziel bei Verbreitung dieser Schrift. Ich glaube noch heute, daß ich damit meiner Pflicht auf dem Konzil entsprochen habe, und ich würde ganz so wiederum handeln, wenn ich in ähnlichen Fragen an einem Konzil Anteil nehmen müßte. Ich wußte, daß der Verfasser der Schrift ein gelehrter und gründlicher Theologe sei, ich wußte überdies, daß er mit seiner Gelehrsamkeit die innigste Frömmigkeit und die persönliche Überzeugung von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes verband. Ich dachte daher, daß er ganz besonders befähigt sei, durch seine Arbeit zu der allseitigen Prüfung aller etwa möglichen Einwendungen Veranlassung zu geben, und daher glaubte ich, ganz meiner Aufgabe gemäß zu handeln, wenn ich die Schrift eines solchen Mannes den Vätern des Konzils zur Prüfung unterbreite. — Schon hier [in Mainz] im Kreise meiner Freunde hatte ich oft davon gesprochen, wie es vor jeglicher Entscheidung Pflicht sei, alle denkbaren Einwendungen zur Sprache zu bringen. Ganz in diesem Sinne handelte ich jetzt.

---

[1] Ein Brief über die von Dr Friedrich und Dr Michelis am 9. Februar 1873 zu Konstanz gehaltenen Reden (Mainz 1873) S. 5; bei *Pfülf* a. a. O. III, 83.

Daß es später möglich sei, eine in diesem Sinne überreichte Schrift mir als meine eigene Überzeugung vorzuhalten, daran habe ich freilich damals nicht gedacht.'[1]

Wenn Bischof v. Ketteler dem Verfasser der *Quaestio* die Überzeugung von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes zuschreibt, so muß uns derselbe zum mindesten in einem sonderbaren Lichte erscheinen. Es kann ja bei einer wissenschaftlichen Disputation der Opponent mit aller Kraft eine Ansicht vertreten, die er persönlich dennoch nicht für wahr hält. Dann sind es die Umstände, welche sein Benehmen genügend erklären. Wollte er aber in einer Schrift auf gleiche Weise verfahren, so dürfte ihn nur die ausdrückliche Erklärung von seiner gegenteiligen Überzeugung davor schützen, daß man die von ihm verteidigte Anschauung für die seine hält. Der Verfasser der *Quaestio* schweigt in dieser Hinsicht völlig. Er legt in seiner Schrift eine ganze lange Reihe von Einwürfen gegen die päpstliche Unfehlbarkeit vor, die er nicht als Einwürfe anderer bezeichnet, und die mithin als die seinigen betrachtet werden müssen. Denn was ein Schriftsteller in seinem Werke einfachhin sagt, ohne es als Äußerung anderer hinzustellen, muß als sein Gedanke gelten.

Bischof v. Ketteler selbst konnte freilich die Broschüre eines andern, die voll von Schwierigkeiten gegen die päpstliche Unfehlbarkeit war, den Vätern zur Beachtung und Prüfung übergeben, auch wenn er mit den Ideen der Schrift nicht übereinstimmte. Aber er wollte ja auch, wie er sagte[2], bei ihrer Verteilung ‚gegen eine gewisse Art, die Lehre der Unfehlbarkeit aufzufassen, kämpfen'. Welche Art, die Unfehlbarkeit aufzufassen, meinte er denn? Es war doch wohl diejenige, welche die Schrift bekämpfte, und diese bekämpfte einfachhin jene Art, in welcher die Unfehlbarkeit von der Majorität der Konzilsväter aufgefaßt und dann definiert wurde. Sie bekämpfte die päpstliche Unfehlbarkeit einfachhin. Es liegt die Vermutung nahe, daß der Bischof von Mainz, der die Unfehlbarkeit

[1] Mainzer Journal 1875, Nr. 179; bei *Pfülf* a. a. O. III, 84. — Diese Erklärung Kettelers bringt auch der Bischof Senestréy von Regensburg in seinen schon oben (S. 40, Anm. 2) mitgeteilten Noten zu Kettelers Broschüre, fügt aber die Schlußbemerkung hinzu: ‚In Congregatione generali hat Reverendissimus Moguntinus die Grundsätze (und Ketzereien) obiger Schrift (Quaestio) mit aller Vehemenz als seine Überzeugung vorgetragen, ohne für Belehrung zugänglich zu sein.'

[2] S. oben S. 40.

des Papstes früher glaubte und lehrte, durch die vielen Streitigkeiten und den fast ausschließlichen Verkehr mit Definitionsgegnern in seiner Anschauung zuletzt einigermaßen schwankend geworden war und den klaren Blick in der brennenden Frage in etwa verloren hatte.

Soviel zur nächsten Orientierung über die vier bedeutenderen Schriften, die um diese Zeit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit geschrieben wurden. Hören wir nun die Hauptschrift, die zu ihrer Widerlegung erschien.

Drittes Kapitel.

Eine Widerlegung der vier Broschüren gegen die päpstliche Unfehlbarkeit.

P. Wilmers, der Verfasser der *Animadversiones*. — Der Römische Stuhl, die Grundfeste des Glaubens. — Ihm gebührt in Glaubenssachen wahrer Gehorsam. — Der Papst besitzt die Fülle der Gewalt. — Daß seine Glaubensentscheidungen noch der Zustimmung von seiten der Gesamtkirche bedürfen, muß bewiesen werden. — Die Übereinstimmung der Kirchen ist nicht immer das geeignete Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit. — Die Bedeutung des ‚Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus'. — Die Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Die Lehre des hl. Antoninus. — Das Glaubensbekenntnis des zweiten Lyoner Konzils. — Der dem Heiligen Stuhle gebührende Gehorsam. — Die ‚Gehässigkeit' der Unfehlbarkeitserklärung. — Die ‚moralische Gewißheit' in Glaubenssachen. — Ob der Papst auch ohne Unfehlbarkeit die etwa auftauchenden Glaubensschwierigkeiten beseitigen könne.

Zur Widerlegung der gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit erschienenen Broschüren folgten denselben bald eine Reihe von Gegenschriften[1]. Die bedeutendste darunter war wohl diejenige, welche die im vorigen Kapitel skizzierten vier Abhandlungen alle miteinander zum Gegenstande ihrer kritischen Beleuchtung machte. Ihr Titel lautete: ‚*Animadversiones in quatuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos*'. Ihr Verfasser war P. Wilhelm Wilmers S. J., der sie in sehr kurzer Zeit geschrieben und nach dem Beispiele der meisten seiner Vorgänger anonym zu Neapel herausgegeben hatte[2].

---

[1] S. oben S. 14 f., Anm.

[2] Sie wurde dreimal ins Deutsche übersetzt. Eine Übersetzung erschien in Münster (Russel): ‚Widerlegung der vier unter die Väter des Konzils verteilten Broschüren', eine andere in Wien (Sartori): ‚Bemerkungen gegen vier wider die Unfehlbarkeit des Papstes erschienene Broschüren', und die dritte in Regensburg (Pustet) mit neuen Zusätzen des Verfassers: ‚Kritische Beleuchtung von vier Broschüren' usw. Autorisierte Übersetzung der zweiten Auflage der ‚Animadversiones' etc. — Bischof v. Ketteler hielt eine Zeitlang den P. Kleutgen für den Verfasser, was sich, wie P. Wilmers später lächelnd erzählte, bei Begegnungen durch seine Blicke deutlich zu erkennen gab.

Der Verfasser glaubte sich bei seiner Arbeit an die Ordnung der ‚*Observationes quaedam*' des Kardinals Rauscher halten zu sollen, ‚teils weil diese Broschüre', wie er sagt, zuerst ‚erschien oder mir wenigstens zuerst in die Hände fiel, teils weil sie die meisten auf unsere Frage bezüglichen Punkte berührt und deshalb die Gelegenheit bietet, auch die Beweise der andern Schriften zu mustern und zu widerlegen'[1]. Auch die Überschriften der Kapitel sind aus den *Observationes* herübergenommen.

Im 1. Kapitel über den Fragepunkt zeigt P. Wilmers nun zunächst, daß Rauscher, den er nicht nennt, den er vielleicht auch bei Abfassung seiner Arbeit noch nicht als den Urheber der zu bekämpfenden Schrift kannte, kraft der Sätze, die von ihm, als unter Katholiken nicht bestritten, vorausgesetzt werden, auch die Unfehlbarkeit des Papstes annehmen müsse. Er schreibt: ‚Der Verfasser der Bemerkungen gibt zu, „daß alle darin übereinstimmen, daß der Heilige Stuhl, als der Fels, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden, eine unerschütterliche Grundfeste des Glaubens sei" (S. 2). Aber er hat daraus nicht den Schluß gezogen, der sich unmittelbar zu ergeben scheint, daß dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern das Vorrecht verliehen worden sei, daß, so oft sie eine Entscheidung in Glaubenssachen erlassen, diese Entscheidung keinen Irrtum enthalten könne. Denn wenn die Kirche, in der vor allem der wahre Glaube zu bewahren ist, durch Petrus und seine Nachfolger feststehen soll, wie wäre es da möglich, daß, wenn Petrus und seine Nachfolger in der Glaubenslehre irren können, nicht auch die Kirche selbst in Irrtum geriete? Ferner, wird nicht die Festigkeit der Kirche in Bewahrung des Glaubens vorzüglich gerade daraus bewiesen, daß nach der göttlichen Verheißung die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, und daß sie die Säule und „Grundfeste" der Wahrheit genannt wird? Warum soll also der Grund, der dartut, daß die Kirche nicht im Glauben irren könne, nicht auch beweisen, daß der Heilige Stuhl nicht im Lehren irren kann? Und fürwahr, die Autorität eines allgemeinen Konzils, welches alle in seinen Glaubensdekreten für unfehlbar halten, könnte gar nicht mit ausdrücklicheren Worten hervorgehoben werden, als wenn man es die unerschütterliche „Grundfeste des Glaubens" nennt. Kurz, ebendadurch, daß der Verfasser erklärt, der Heilige Stuhl sei nach Übereinstimmung aller die unerschütterliche Grundfeste des Glaubens, räumt er die Wahrheit der

[1] Animadversiones etc. p. 2.

Behauptung ein, die er bestreiten wollte, nämlich die Unfehlbarkeit des Heiligen Stuhles in seinen Lehrentscheidungen.' [1]

Darauf prüft Wilmers die Hinlänglichkeit der von Rauscher gegenüber den päpstlichen Entscheidungen geforderten Unterwerfung. Derselbe gehöre keineswegs zu denen, die für Glaubensentscheidungen des Papstes nur ein ‚unterwürfiges Stillschweigen' verlangen. ‚Wenn er aber sagt, die Entscheidungen des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen seien mit bereitwilligem Gehorsam und großem Vertrauen aufzunehmen, so möchte ich wissen, welche Stellen der Heiligen Schrift und welche Denkmäler kirchlicher Überlieferung ihn berechtigen, die Unterwerfung des Verstandes auf ein bloßes „großes Vertrauen" herabzudrücken. Sicherlich hat er nicht auf die Worte des Konzils von Florenz geachtet, wodurch definiert wird, „daß der römische Papst . . . der Vater und Lehrer aller Christen sei und daß ihm im hl. Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt gegeben worden sei, die gesamte Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten, wie solches auch in den Beschlüssen der allgemeinen Konzilien und den heiligen Kanones enthalten ist". Auch den Artikel des tridentinischen Glaubensbekenntnisses scheint er nicht berücksichtigt zu haben, welcher lautet: „In der heiligen, katholischen und apostolischen römischen Kirche erkenne ich die Mutter und Lehrerin aller Kirchen und ich gelobe und schwöre dem römischen Papste, dem Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus und Stellvertreter Jesu Christi wahren Gehorsam." Demjenigen nämlich, welcher von Gott gesetzt ist, die ganze Kirche zu lehren, was sie zu glauben hat, muß man nicht bloß mit großem Vertrauen, sondern einfachhin, d. h. mit völliger Unterwerfung des Verstandes, Gehorsam leisten.' [2]

‚Der Verfasser der Broschüre „Über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes" hat diesen Gehorsam nicht so herabgedrückt. . . . Er gesteht offen zu, „es sei falsch und unerlaubt, den Entscheidungen des Papstes in Glaubens- und Sittenlehren gegenüber nur eine äußere Unterwürfigkeit (etwa das berüchtigte unterwürfige Stillschweigen) ohne die innere Unterwerfung des Urteils zu bezeugen. Ob diese innere Unterwerfung eine Zustimmung des Gehorsams oder des Glaubens sei, hänge vom Gegenstande der Entscheidung ab. Glaubenszustimmung wird für dasjenige verlangt, was von Gott geoffenbart ist und als göttliche Wahrheit von der Kirche zu glauben vorgestellt

[1] Animadversiones etc. p. 5 sq. [2] Ibid. p. 6 sq.

wird, also z. B. in Bezug auf den Sinn eines Irrtums gegen den Glauben oder eines verworfenen Satzes; die innere Zustimmung des Gehorsams, die man auch moralische Zustimmung nennt, wird bei andern, nicht streng dogmatischen Tatsachen, z. B. in Bezug auf die innere (?) Gesinnung, mit der ein Autor schrieb, gefordert“ [1]. Also der Verfasser gibt zu, daß die Gläubigen — natürlich alle, da alle dem Papste unterworfen sind — zur Zustimmung des Glaubens verpflichtet sind, so oft er kraft seiner höchsten Autorität der Kirche etwas als geoffenbart oder zu glauben vorstellt. Dann ist es aber schwer zu begreifen, wie er nach Annahme dieses Grundsatzes nicht auch auf der Stelle zugibt, daß solche Entscheidungen notwendig frei von Irrtum sind und somit der Papst bei ihrer Abgabe unfehlbar ist. Denn nach den Verheißungen Christi ist es doch unmöglich, daß die ganze Kirche in Irrtum geführt oder zur gläubigen Annahme eines Irrtums verpflichtet werde. Und nichtsdestoweniger wäre es möglich, wenn der Papst bei derartigen Entscheidungen auch nur ein einziges Mal dem Irrtum unterworfen wäre. Man sieht, so schwer ist es, das anzunehmen, „was bei den Katholiken ganz außer Frage steht“, und doch nicht zu wollen, daß der Papst in Entscheidung von Glaubensfragen unfehlbar sei.‘ [2]

Nachdem P. Wilmers dann die eigentümliche Ansicht der zweiten Streitschrift über die Unfehlbarkeit der römischen Partikularkirche gebührend gewürdigt hat [3], wendet er sich gegen den Verfasser der *Quaestio* und erklärt, dessen Frage, ‚ob dem römischen Papste von Christus dem Herrn die ganze Fülle der Gewalt übertragen worden sei‘ oder nicht, hätte eigentlich schon als entschieden gelten können. ‚Denn in dem Glaubensbekenntnisse, das von Michael Paläogos im zweiten allgemeinen Konzil von Lyon vorgelegt wurde, lesen wir: „Die heilige römische Kirche besitzt auch den höchsten und vollen Primat und den Prinzipat über die ganze katholische Kirche, den sie vom Herrn selbst in dem hl. Petrus, dem Fürsten und Haupte der Apostel, dessen Nachfolger der römische Papst ist, mit der Fülle der Gewalt empfangen zu haben in Wahrheit und Demut anerkennt. Und wie sie vor allen andern verpflichtet ist, den wahren Glauben zu verteidigen, so müssen auch die etwa über den Glauben entstandenen Streitigkeiten durch ihr Urteil entschieden werden. . . .“ Ebenso lesen wir im Dekrete des

---

[1] De summi Pontificis infallibilitate personali p. 4.
[2] Animadversiones etc. p. 7 sq. [3] Ibid. p. 9 sq. S. oben S. 27 ff.

Konzils von Florenz: „Wir erklären . . ., daß ihm (dem römischen Papste) in der Person des hl. Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt verliehen worden ist, die ganze Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten.“‘[1]

‚Aber‘, heißt es, ‚es stand bis auf den heutigen Tag nicht fest, daß diese Autorität des römischen Papstes in dem Sinne die höchste sei, daß sie aus sich selbst und unabhängig von irgendwelcher Mitwirkung und Zustimmung der Gesamtkirche nicht irren könne.‘ Darauf antwortet Wilmers: ‚Wenn der Verfasser mit diesen Worten sagen will, die Dekrete der Konzilien, die dem römischen Papste die „Vollgewalt“ zuschreiben, handelten nicht so ausdrücklich von den konstituierenden Teilen dieser Vollgewalt als von der Vollgewalt selbst, oder es habe seit den Tagen des Konstanzer Konzils in der Erklärung jener Teile oder der Betonung jenes Teiles der Gewalt, der das Lehramt betrifft, nicht so große Übereinstimmung geherrscht wie in der Verteidigung der Vollgewalt selbst oder in Bezug auf die höchste Regierungsgewalt, so ist dagegen nichts einzuwenden. Das ist ja auch der Grund, weshalb viele sagen, die Lehre, welche dem Papste die durchaus volle Gewalt. unfehlbar zu lehren, zuschreibt, komme zwar dem katholischen Glauben nahe (esse fidei catholicae proximam), sei aber nicht einfachhin ein Glaubenssatz (non tamen esse de fide catholica), und so sei denn auch die entgegengesetzte Ansicht der Häresie sehr nahe, aber nicht eigentlich häretisch. Allerdings, aber was nicht als katholischer Glaubenssatz (fide catholica), d. h. nicht durch eine offenbare Erklärung und Vorschrift der Kirche sicher ist, das kann nach göttlichem Glauben (fide divina) feststehen, wenn nämlich durch stichhaltige Beweise gezeigt wird, daß es in der Offenbarung enthalten ist. Wenn also auch die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit durch die Kirche nicht so scharf erklärt und vorgelegt wird, daß sie die Leugner derselben von ihrer Gemeinschaft ausschließt, so kann daraus doch mit nichten gleich der Schluß gezogen werden, diese Lehre sei schlechthin unbegründet und werde auch durch keine andern gültigen Argumente bewiesen. . . .[2] Was mit stichhaltigen Beweisgründen aus den Quellen der Offenbarung abgeleitet wird, das steht mit göttlicher Gewißheit (certitudine divina) fest und kann von allen, welche diese Ableitung ohne weiteren vernünftigen Zweifel einsehen, mit göttlichem Glauben geglaubt werden.‘[3]

---

[1] Animadversiones etc. p. 10 sq. [2] Ibid. p. 12. [3] Ibid. p. 13.

Mit Fug und Recht macht Wilmers im folgenden darauf aufmerksam, daß seinen Gegnern die Beweispflicht obliege, wenn sie trotz der ganz allgemein lautenden Worte, mit welchen Christus den Petrus zur unerschütterlichen Grundfeste des Glaubens bestellte, und trotz der deutlichen Aussprüche der Konzilien, in denen dieselben den römischen Papst den Vater und Lehrer aller Christen und die römische Kirche die Lehrerin aller Kirchen nennten, die zweifellose Unterwerfung unter eine päpstliche Glaubensentscheidung noch von der Zustimmung der übrigen Kirchen abhängig machen wollten. ‚Die Notwendigkeit dieser Zustimmung muß mit unwiderleglichen Argumenten erwiesen und darf nicht ohne einen Beweis vorausgesetzt oder auf ganz fadenscheinige Gründe hin behauptet werden.‘ [1] Ja ‚wenn es einmal feststeht, daß die päpstliche Unfehlbarkeit aus der Heiligen Schrift, aus den Entscheidungen der Konzilien oder überhaupt aus den Grundsätzen des Glaubens mit Sicherheit entnommen werden kann, dann hilft es wenig, einige Argumente aus der Geschichte beizubringen, wodurch dieselbe scheinbar in Zweifel gezogen wird. Solche Argumente hätte man auch gegen Aussprüche allgemeiner Konzilien vorbringen und damit deren unfehlbare Lehrautorität bestreiten können. Wie bei den übrigen Offenbarungswahrheiten, so bleibt auch bei der gegenwärtigen Frage der Satz in Geltung: Was immer einer geoffenbarten Wahrheit widerstreitet, das muß sicher für falsch gehalten werden, auch wenn ich den Grund, aus dem es in sich falsch ist, nicht einsehe. Und es ist gar nicht nötig, daß alle Schwierigkeiten so klar gelöst seien, daß jeder beliebige Gläubige diese Lösung mit der größten Leichtigkeit durchschaut. Denn wenn eine so große Klarheit bei andern Glaubensstücken, z. B. bei den Geheimnissen der allerheiligsten Dreifaltigkeit oder der Eucharistie, erfordert wäre, hätten sie bis auf den heutigen Tag nicht definiert werden können‘ [2].

‚Übrigens‘, so schließt unser Verfasser diese Erörterungen, ‚wird jeder, der mit ruhigem Gemüte die Werke der vorzüglichsten Theologen durchmustern will, finden, daß alle Einwürfe gegen diese Lehre schon seit mehreren Jahrhunderten gelöst sind. Es handelt sich ja nicht um eine neue Lehre, sondern um eine solche, welche wissenschaftlich vielfach erörtert worden ist und auch den Gläubigen, die sich den päpstlichen Entscheidungen in Glaubenssachen unterwerfen, bekannt war. Wäre doch dieser aufrichtige Gehorsam den Gläubigen

[1] Ibid. p. 14. [2] Ibid. p. 14 sqq.

nicht durch jene erschwert worden, welche die betreffende Lehre mit solchem Eifer zu bekämpfen suchten!'[1]

Kardinal Rauscher hatte im zweiten Kapitel besonders hervorgehoben, daß nach dem apostolischen Zeitalter ,die Lehrübereinstimmung auch der entlegensten Kirchen als ein sicheres Unterpfand für den unversehrten Besitz der von den Aposteln überlieferten Wahrheit gegolten habe'[2]. Demgegenüber zeigt Wilmers, daß die Frage nach der Übereinstimmung aller Kirchen weder der einzige noch selbst unter allen Umständen der geeignete Weg sei, die Wahrheit aufzudecken. Er schreibt: ,Wenn der Verfasser damit wirklich nichts anderes sagen will, als daß die Übereinstimmung aller Kirchen ein Beweis für die Wahrheit sei, so hat er nur ausgesprochen, was alle zugeben. Denn die Kirche ist „die Säule und Grundfeste der Wahrheit“ und kann in ihrer Gesamtheit niemals von der Wahrheit abfallen; sobald daher die Übereinstimmung der Kirche in einem Dogma feststeht, steht gleichfalls die Wahrheit dieses Dogmas fest.

,Daraus aber, daß die Übereinstimmung der Kirchen ein sicherer Beweis der wahren und apostolischen Lehre ist, folgt durchaus nicht, daß diese Übereinstimmung das einzige oder, obgleich sie an sich immer ein unumstößliches Argument bietet, für jede Zeit und unter allen Verhältnissen das geeignete Mittel sei, die Wahrheit zu finden. Wir glauben zwar nicht, der Verfasser habe darin das einzige Mittel aufstellen wollen, halten es aber für angebracht, dies mit klaren Worten auszusprechen, damit jede Zweideutigkeit, die sich etwa bei der Erörterung ergeben könnte, vermieden werde. — Und in der Tat, daß sie nicht das einzige Mittel ist, die Wahrheit aufzudecken, erhellt schon daraus, daß die Beharrlichkeit im wahren Glauben nicht bloß dem ganzen, gleichsam aus verschiedenen Gliedern zusammengefügten Körper der Kirche zukommt, sondern auch den Bischöfen im Vereine mit dem Papst, das ist den vorzüglichsten Gliedern in Verbindung mit ihrem Haupte. Denn diesen hat Christus, als er die Welt verließ, seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten versprochen. Daher lehren die Theologen, daß die Bischöfe das unfehlbare Lehramt ausüben, wenn sie, obgleich über den Erdkreis zerstreut, dennoch mit dem Papste in derselben Lehre übereinkommen. Woraus sich, um das eben zu berühren, ergibt, daß die Gläubigen, wenn sie nur sicher wissen, was ihre mit dem römischen Papste verbundenen Bischöfe lehren, nicht bloß eine moralische, sondern

---

[1] Animadversiones etc. p. 15. [2] Observationes etc. p. 7.

eine absolute, nämlich auf Gottes Wort gestützte Gewißheit von der Wahrheit jener Lehre haben.

‚Daß die Übereinstimmung der Kirchen nicht immer ein geeignetes Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit ist, ersieht man leicht einerseits aus der naturgemäß häufig obwaltenden großen Schwierigkeit, zu erfahren, was alle auf dem Erdkreise zerstreuten Kirchen glauben, anderseits aber aus dem Umstande, daß auch dunkle und verwickelte Fragen angeregt werden können, welche den meisten Gläubigen, ja auch Bischöfen weniger klar sind.' [1]

Ein ganz vorzügliches Kriterium der Wahrheit, sagt Wilmers, dessen man sich schon in der frühesten nachapostolischen Zeit bediente, habe übrigens der Verfasser der ‚Bemerkungen' gar nicht genügend gewürdigt, und doch habe kein Geringerer als der hl. Irenäus auf dasselbe aufmerksam gemacht, da er in Betreff der römischen Kirche die berühmten Worte schrieb: ‚Mit dieser Kirche müssen wegen ihres höheren (andere: mächtigeren) Vorranges alle Kirchen, d. h. alle Gläubigen, allerorten übereinstimmen, weil in ihr allzeit die apostolische Überlieferung . . . bewahrt worden ist.' [2]

Im dritten Kapitel behandelt P. Wilmers vorzüglich die Frage von der Einstimmigkeit bei Konzilsbeschlüssen, auf die wir später zurückkommen werden.

Aus dem vierten Kapitel verdienen seine Ausführungen über den Ausspruch des Vinzenz von Lerin: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus,* der von den Definitionsgegnern so oft, man möchte sagen, mißbraucht worden ist, eine besondere Erwähnung.

Nach Anführung der genannten Worte war Kardinal Rauscher in den ‚bedeutungsvollen, ja beinahe tragischen Ausruf' ausgebrochen: ‚Vierzehn Jahrhunderte sind seitdem verflossen, aber die Kraft jener Worte ist nicht vermindert worden, denn die Wahrheit, die sie verkünden, ist tief ins Herz eines jeden Katholiken eingesenkt.' [3] ‚Was soll das bedeuten?' fragt Wilmers. ‚Leugnet denn jemand die volle Wahrheit dessen, was Vinzenz schreibt: „In der katholischen Kirche ist angelegentlichst dafür zu sorgen, daß wir das festhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist? Denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch, und das besagt ja auch der Sinn und der Inhalt des Wortes, das sozusagen alles in seiner Gesamtheit in sich begreift. Das wird aber erst der Fall sein, wenn

[1] Animadversiones etc. p. 22 sq. [2] Ibid. p. 24.
[3] Observationes etc. p. 21.

wir der Allgemeinheit, dem Altertum und der Übereinstimmung folgen." — Unser Verfasser setzt offenbar voraus, Vinzenz habe geschrieben, durch die Übereinstimmung allein werde die Wahrheit erkannt, oder das allein sei katholisch, was überall, immer und von allen geglaubt worden ist. Denn wenn er das nicht voraussetzte, würde er gegen die ersten Gesetze des vernünftigen Denkens verstoßen, indem er folgendermaßen fortfährt: „Wenn aber eine Lehre deshalb katholisch ist, weil sie sich in allen Kirchen sowohl der Gegenwart als auch der Vergangenheit vorgefunden hat und vorfindet, und somit die Gewißheit, daß dieselbe von Gott geoffenbart sei, durch den Nachweis der Übereinstimmung der Kirchen erlangt wird, so kann das Zeugnis der römischen Kirche, wie hoch es auch anzuschlagen ist, dennoch für sich allein keine Gewißheit hervorbringen."[1] Wer möchte folgenden Schluß zu ziehen wagen: Wenn es feststeht, daß das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit geoffenbart ist, weil es in der Heiligen Schrift enthalten ist, so steht seine Offenbarung nicht deshalb fest, weil die Tradition es lehrt! Und dennoch schlösse der Verfasser ganz auf ähnliche Weise, wenn er nicht voraussetzte, Vinzenz von Lerin habe geschrieben, das allein sei katholisch usw. Ebenso sonderbar ist die Voraussetzung des Verfassers, nach den Prinzipien des Vinzenz müsse eine Lehre, um als katholisch zu gelten, notwendig sich vorgefunden haben und vorfinden in allen Kirchen sowohl der Gegenwart als auch der Vergangenheit, obgleich Vinzenz gerade das Gegenteil lehrt. Unter anderem wirft er nämlich die Frage auf, was man denn zu jener Zeit habe tun müssen, „da das Gift der Arianer fast den ganzen Erdkreis verseucht hatte" (Commonit. cap. 6), so daß von einer Übereinstimmung aller Kirchen jener Zeit nicht die Rede sein konnte.'[2]

Zum Schlusse meint P. Wilmers, man brauche nur eine einzige Stelle bei Vinzenz zu lesen, um dessen wahre Meinung zu erfahren und einzusehen, daß er weder die Übereinstimmung aller Kirchen der Gegenwart und Vergangenheit zur Erkenntnis der Wahrheit für nötig gehalten noch überhaupt in der Übereinstimmung den einzigen Weg zur Wahrheit erkannt habe. Auch nach Vinzenz müsse man auf die Autorität des höchsten Lehramtes zurückkommen. Die Stelle findet sich im vierten Kapitel des *Commonitorium* und lautet also: ‚Was aber, wenn eine neue Irrlehre schon nicht mehr bloß

[1] Observationes etc. p. 21. [2] Animadversiones etc. p. 32 sq.

einen kleinen Teil der Kirche, sondern die gesamte Kirche auf einmal anzustecken droht? Auch dann wird er [der Katholik] suchen, sich an das Altertum zu halten, das gewiß nicht mehr durch eine Neuerung in die Irre geführt werden kann. Und was, wenn er selbst im Altertum zwei oder drei Leute oder gar eine Stadt oder auch eine Provinz in Irrtum befangen sieht? Dann wird er jedenfalls der Verwegenheit oder Unkenntnis weniger Menschen die Beschlüsse eines allgemeinen Konzils, die etwa aus alter Zeit vorhanden sind, gegenüberstellen.‘[1] Hier stellt uns Vinzenz in der Tat eine Auswahl von nach seiner Ansicht offenbar gleichwertigen Mitteln zur Verfügung.

Wir übergehen die folgenden Kapitel der *Animadversiones,* in denen der Verfasser der Reihe nach die Formel des Hormisdas[2], den Dreikapitelstreit[3], die Honoriusfrage[4], die Ansichten einiger Päpste über den Ausspender der Priesterweihe[5], die Gewalt der Päpste über Fürsten und Reiche im Mittelalter, das Verhältnis der Kirche zur Staatsgewalt und den christlichen Staat[6] in mehr oder weniger ausführlicher Weise behandelt und die verschiedenen diesbezüglichen Irrtümer seiner literarischen Gegner richtigstellt. Wir wenden uns zum dreizehnten Kapitel, das der Lehre des hl. Thomas von Aquin und der Ordensschulen gewidmet ist. Kardinal Rauscher hatte in seinen ‚Bemerkungen‘ die Behauptung aufgestellt, der hl. Thomas von Aquin sei nur dadurch zu seiner Lehre über die päpstliche Unfehlbarkeit gekommen, daß er sich durch unterschobene Vätertexte, die er für echt ansah, täuschen ließ, seine Autorität habe dann dieser Lehre die Tore der Ordensschulen geöffnet[7]. Hierauf geht nun Wilmers näher ein.

‚Was hat also der hl. Thomas gelehrt?‘ fragt er. ‚Nachdem er die Quaestio[8] aufgestellt hat: „Ob es dem Papste zukomme, das Glaubensbekenntnis festzustellen“, legt er nach seiner bekannten Weise zuerst die Einwürfe gegen diese Ansicht dar, darauf bringt er einen Gegenbeweis gegen diese Einwürfe (Sed contra est . . .) und trägt endlich folgendes als seine Lehre vor: „Ich antworte (Respondeo dicendum quod . . .), die neue Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses ist, wie oben (in arg. 1) gesagt wurde, notwendig, um auftauchende Irrtümer zu vermeiden. Daher gehört die Auf-

---

[1] Ibid. p. 33. [2] p. 37 sqq. [3] p. 43 sqq. [4] p. 48 sqq.
[5] p. 66 sq. [6] p. 67 sqq. [7] Observationes etc. p. 73.
[8] S. th. 2, 2, q. 1, a. 10.

stellung eines Glaubensbekenntnisses zu den Befugnissen derjenigen Persönlichkeit, der es zukommt, in letzter Instanz zu entscheiden, was zum Glauben gehört, damit es von allen mit unerschütterlichem Glauben festgehalten werde. Das ist aber Sache des Papstes, an den, wie es in den Dekretalen (Extra, de baptismi, cap. Maiores) heißt, die wichtigeren und schwierigeren kirchlichen Fragen gebracht werden. Darum spricht auch der Herr (Lk 22, 32) zu Petrus, den er zum Papste eingesetzt hat: Ich habe für dich gebeten, Petrus, daß dein Glaube nicht wanke; du aber, wenn du einst bekehrt bist, stärke deine Brüder. Und der Grund dafür ist, weil ein Glaube in der ganzen Kirche sein muß nach den Worten des Apostels (1 Kor 1, 10): Das nämliche sollt ihr alle reden, und Spaltungen sollen unter euch nicht sein; was nicht eingehalten werden könnte, wenn eine auftauchende Glaubensfrage nicht durch den entschieden würde, der der gesamten Kirche vorsteht, so daß dann seine Entscheidung von der ganzen Kirche festgehalten wird. Und daher kommt die neue Aufstellung des Glaubensbekenntnisses allein dem Papste zu, wie auch alles andere, was die ganze Kirche betrifft, z. B. die Berufung einer allgemeinen Synode und dergleichen." — Das ist die ganze Lehre des hl. Thomas, wie er sie „in corpore articuli" vorträgt, und sie ist so klar, daß es kaum begreiflich ist, wie man über die Meinung des heiligen Lehrers im Zweifel bleiben kann. Und es wird hier auch kein einziger „unechter" Text vorgebracht.'[1]

Aber Kardinal Rauscher hatte sich gleichsam schon im voraus auf einen Satz des Gegenbeweises gegen den ersten Einwurf (Sed contra est . . .) berufen, den auch Bossuet für seine Ansicht geltend machte[2], weil er darin eine Abschwächung der in corpore articuli vorgetragenen Lehre zu finden glaubte[3]. Der Einwurf nebst der Gegenbemerkung des hl. Thomas lautete: ‚Allein dagegen spricht, daß die Feststellung eines Glaubensbekenntnisses auf einem allgemeinen Konzil geschah. Aber ein solches Konzil kann nach Decret. dist. XVII (c. IV et V) einzig durch den Papst berufen werden. Also kommt die Feststellung eines Glaubensbekenntnisses dem Papste zu.'[4] Nach Rauschers Ansicht hat Thomas durch diese Worte seine in corpore abzugebende Meinung dahin eingeschränkt, daß er in Wirklichkeit nur behauptet,

---

[1] Animadversiones etc. p. 71.
[2] Defens. declar. Cleri gall. l. 10, c. 16.
[3] Observationes etc. p. 74.
[4] S. th. 2, 2, q. 1, a. 10.

der Papst könne Glaubensbekenntnisse insofern aufstellen, als es in seiner Amtsbefugnis liege, Synoden einzuberufen, die dann ein Glaubensbekenntnis vorschreiben.

Anders Wilmers: ‚Jeder, der mit den Werken des hl. Thomas vertraut ist, weiß, daß der heilige Lehrer in dem Gegenbeweise (auctoritate in contrarium) keineswegs eigentlich seine Ansicht entwickeln will — das tut er in corpore articuli —, wenn er sich des Gegenbeweises auch öfters zur Befestigung seiner eigenen Lehre bedient. So macht er es auch hier: Weil alles, „was sich auf die ganze Kirche bezieht“, Sache des Papstes ist, so steht es auch ihm zu, die Synoden zu berufen; wer also zugibt, daß es die Sache des Papstes ist, Synoden zu berufen, der gibt den Grundsatz zu, daß alles, was die ganze Kirche betrifft, Sache des Papstes ist, folglich auch, daß es Sache des Papstes ist, das Glaubensbekenntnis aufzustellen, weil ja auch dieses zu den Dingen gehört, welche die ganze Kirche berühren. — Daß dies der Sinn des hl. Thomas ist, erhellt aus dem letzten Satze des corpus articuli: „Deswegen ist es denn auch einzig die Sache des Papstes, ein neues Glaubensbekenntnis festzustellen, wie auch alles andere, was die ganze Kirche betrifft, z. B. die Berufung einer allgemeinen Synode u. dgl.“‘[1]

Wilmers macht noch einmal besonders darauf aufmerksam, wie Thomas die Feststellung des Glaubensbekenntnisses und die Berufung eines Konzils ganz auf eine Linie stellt. Dann fragt er: ‚Wollte also der heilige Lehrer sagen, der Papst könne nur unter Zustimmung der Kirche oder eines Konzils ein Konzil berufen? — Das wird niemand behaupten wollen. Also wollte er auch nicht sagen, daß er nur unter Zustimmung der Kirche oder eines Konzils ein Glaubensbekenntnis aufstellen könne.‘[2]

Jeder, der dem Verfasser in seinem ebenso klaren wie zwingenden Beweisgange gefolgt ist, wird seinem Ergebnisse beipflichten müssen. In gleicher Weise löst er mit dem hl. Thomas die Einrede, daß das erste allgemeine Konzil von Ephesus die Aufstellung eines neuen Glaubensbekenntnisses verboten habe. Darauf führt er zwei weitere Stellen der *Summa* an, in denen dem Papste das Recht, eine Glaubensregel aufzustellen und einzuführen, zuerkannt wird. Besonders die zweite Stelle verdient Beachtung, in der der hl. Thomas (ad 3) sagt: ‚Athanasius habe seine Darlegung des Glaubens nicht in Form eines Bekenntnisses, sondern vielmehr in der Art einer lehrhaften

---

[1] Animadversiones p. 72. [2] Ibid.

Erörterung abgefaßt. Weil aber seine Erörterung die ganze Glaubenswahrheit in Kürze enthielt, hat sie durch die Autorität des Papstes Aufnahme gefunden, so daß sie wie eine Glaubensregel gilt.' Daraus sei klar, was nach der Anschauung des hl. Thomas von dem Satze Rauschers [1] zu halten sei: ‚Sicher hat es bisher noch keinen einzigen Papst gegeben, der geglaubt hätte, er könne allein der Kirche ein Glaubensbekenntnis vorschreiben.' [2]

Wir würden übrigens nicht so lange bei der Darstellung dieser mehr scholastischen Erörterungen verweilen, wenn sie dem Leser nicht das Verständnis der folgenden Konzilsdebatten erleichterten, bei denen alle diese sog. Schwierigkeiten und noch andere ähnliche ins Feld geführt worden sind. Besonders eifrig wurde von den Vätern der Minorität die Lehre des hl. Antoninus, eines Schülers des hl. Thomas, gegen die päpstliche Unfehlbarkeit auszunützen gesucht. Der Verfasser der von Bischof Ketteler verteilten *Quaestio* hatte sich vor allem auf ihn berufen, da seine Meinung so klar zu Tage liege, daß sie von niemand in Zweifel gezogen werden könne [3].

‚Hören wir also den hl. Antoninus', meint P. Wilmers. ‚Nachdem er gesagt hat [4]: „Es ist wahr, wenn in Dingen, welche göttlichen oder natürlichen Rechtes sind, ein Zweifel obwaltet, so steht die autoritative Erklärung dem Papste zu; und so lassen sich die Worte auslegen: Dir, d. i. dem Petrus, und jedem deiner Nachfolger will ich die Schlüssel geben usw.", fährt er zur Erläuterung folgendermaßen fort: „Das autoritative Erklären läßt sich noch anders verstehen, so nämlich, daß seine Erklärung für wahr und unabänderlich gehalten werden muß, so daß es nicht erlaubt ist, das Gegenteil festzuhalten oder zu meinen. Und in diesem Sinne findet sich das Recht oder die Vollgewalt, solche Zweifel zu lösen, nur beim Papste, was so bewiesen wird: Wir müssen nämlich in der Kirche ein Haupt annehmen, dem es zukommt, alles das zu erklären, was in Glaubenssachen zweifelhaft ist, mag es sich auf spekulative oder auf praktische Fragen beziehen. Der Grund hierfür ist, weil wir in der Kirche eine derartige Einrichtung annehmen müssen, daß die ganze Gemeinschaft der allgemeinen Kirche in der Einheit des Glaubens und in einer Glaubensmeinung verbleibt. Das wäre aber unmöglich, wenn sich nicht die gesamte Gemeinschaft an ein Haupt, nämlich an das Oberhaupt wenden könnte, welches die Vollgewalt hätte,

[1] Observationes etc. p. 74. [2] Animadversiones etc. p. 72 sq.
[3] Quaestio p. 47b sqq. [4] S. th. 3, tit. 22, c. 3.

solche Zweifel zu entscheiden. Nun ist es aber sicher, daß es außer dem Papste in der Kirche ein solches Haupt nicht geben könnte. Folglich ist es seine Sache, solche Zweifel zu lösen. Und wenn man dagegen einwendet, daß der Papst als Privatperson sündigen und irren könne, so ist zu antworten: Obgleich der Papst als Privatperson und wenn er aus eigenem Antriebe handelt, irren kann . . ., so kann er doch, wenn er sich eines Konzils (einige lesen: eines Rates) [concilio (alii: consilio)] bedient und die Hilfe der Gesamtkirche in Anspruch nimmt, nicht irren, da Gott es so angeordnet hat, der zu Petrus spricht: Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht wanke. Und es ist unmöglich, daß die gesamte Kirche einen Irrtum als Wahrheit annehme."' [1]

Der Verfasser der *Quaestio* hatte aus dieser Stelle den Schluß gezogen, der Papst habe nach dem hl. Antonin nur insofern das Recht, in Sachen des Glaubens oder der Sitten eine allgemein verpflichtende Vorschrift zu erlassen, als dieselbe mit der Lehre der allgemeinen Kirche übereinstimme. Wenn aber der Papst irrte, würde die allgemeine Kirche über diesen Irrtum zu richten haben; denn der hl. Antonin sage, ‚es ist unmöglich, daß die allgemeine Kirche einen Irrtum als Wahrheit annehme' [2]. Natürlich ist es für P. Wilmers ein leichtes, die Unrichtigkeit dieser Schlußfolgerung aufzudecken: Es handelt sich ja gerade um einen Zweifel betreffs der allgemeinen Lehre, und dessen Lösung soll nach dem hl. Antonin beim Papste als dem endgültigen Richter nachgesucht werden. ‚Wäre der Glaube der Kirche schon bekannt gewesen, so hätte man den höchsten Richter nicht anzurufen brauchen.' [3] Daß aber der hl. Antonin der allgemeinen Kirche nicht das Recht zugesteht, über einen Irrtum des Papstes zu richten, folgt auch aus seiner ausdrücklichen Erklärung, daß er die Ansicht, man dürfe von einer Entscheidung des Papstes an ein allgemeines Konzil appellieren, für offenbar häretisch halte [4].

Nachdem P. Wilmers weiterhin auf die Lehre des hl. Antonin hingewiesen hat, daß der Papst die Fülle der Gewalt über alle besitzt und als die Grundfeste der Kirche allein im stande ist, feste und unabänderliche Bestimmungen zu treffen, und folglich allein den Beschlüssen der Konzilien Kraft und Geltung verleihen kann [5], fährt

[1] Animadversiones etc. p. 74. [2] Quaestio p. 48 a.
[3] Animadversiones etc. p. 75. [4] S. th. 3, tit. 23, c. 3. [5] Ibid.

er fort: ,Nun begreift sich auch, warum der heilige Lehrer bei der Unterscheidung zwischen dem Papste als Privatperson und dem Papste als Lehrer der gesamten Kirche das Konzil oder einen Rat und „den Beistand der allgemeinen Kirche" erwähnen konnte. Er leitet nämlich die Unfehlbarkeit des Papstes nicht vom Konzile oder dem Beistande der Kirche her — das Konzil verleiht dem Papste keine Unfehlbarkeit; — sondern wenn sich der Papst eines Konzils bedient oder die Hilfe der allgemeinen Kirche in Anspruch nimmt, so wird es offenbar, daß er nunmehr als Lehrer der ganzen Kirche spricht. Der heilige Lehrer hätte auch noch andere Zeichen anführen können, wodurch es offenkundig wird, daß er nicht als Privatmann rede, und in der Tat spricht er an andern Stellen von dem „Urteil" des Papstes allein, dem wir uns in Glaubenssachen zu unterwerfen haben. Wäre der Sinn der Stelle nicht der von mir angegebene, so wäre die Berufung auf das „Ich habe für dich gebeten" gar nicht angebracht gewesen, da diese Worte an den Petrus im Unterschiede von den übrigen Aposteln gerichtet sind. Denn da der Grund, weshalb der Papst auf einem Konzile nicht irren kann, von den an ihn allein in der Person des Petrus gerichteten Worten hergeleitet wird, so hängt offenbar die Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Konzile nicht vom Konzil ab, sondern vielmehr die Unfehlbarkeit des Konzils von der des Papstes, dem sie in jenen Worten verheißen worden ist.'[1]

Soviel über die Lehre des hl. Antonin. P. Wilmers setzt sie noch weiter auseinander[2].

Im vierzehnten Kapitel seiner Schrift leugnet Kardinal Rauscher die Gültigkeit des Beweises, den man für die Unfehlbarkeit des Papstes aus dem von Michael Paläologos und den griechischen Bischöfen auf dem zweiten Konzile zu Lyon 1274 abgelegten Glaubensbekenntnisse zu ziehen pflegt. Die betreffenden Worte des Symbolums lauten: ,Eben diese heilige römische Kirche hat auch den höchsten und vollen Primat und Prinzipat über die ganze Kirche inne, ein Vorrecht, das sie vom Herrn selbst in dem hl. Petrus, dem Fürsten und Oberhaupte der Apostel, dessen Nachfolger der römische Papst ist, mit der Fülle der Gewalt empfangen zu haben in Wahrheit und Demut anerkennt. Und wie sie vor den übrigen gehalten ist, die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen, so müssen auch etwa auftauchende Glaubensfragen durch ihr Urteil entschieden werden.' Zum letzten Satze macht Rauscher die

---

[1] Animadversiones etc. p. 77. [2] Ibid. p. 77—81.

Bemerkung: ‚Daß aber eine Entscheidung, die der Papst ohne jede Zustimmung der Kirche trifft, unabänderlich sei, wird nicht gesagt.‘ [1]

Darauf erwidert unser Verfasser: ‚Aber es wird auch nicht gesagt, daß der Papst einzig und allein unter Zustimmung der Kirche eine Glaubenssache entscheiden könne. Im Gegenteil, es wird ausdrücklich gesagt, daß die Zustimmung der Kirche nicht erforderlich ist, damit „eine Entscheidung unumstößlich“ sei. Denn das Wort entscheiden [definire] schließt von selbst immer ein unumstößliches und unabänderliches Urteil in sich, wie der Sprachgebrauch der Konzilien genug und übergenug beweist. Daher kommt es auch, daß man von den Bischöfen, obgleich sie auch für sich einzeln Richter sind, doch nicht sagt, sie entschieden [definierten] Glaubenswahrheiten, außer wenn sie im allgemeinen Konzile mit dem Papste vereinigt sind. Der Grund hierfür liegt darin, daß das Wort definieren nicht jedes beliebige Urteil anzeigt, sondern das höchste Urteil, das der Frage ein Ende macht und unabänderlich und unumstößlich ist. Somit wird in dieser Formel [des Lyoner Glaubensbekenntnisses] dem Papste, um dessen Rechte es sich handelt, das Urteil über Glaubensfragen mit ganz denselben Worten zugestanden, mit denen es gewöhnlich den allgemeinen Konzilien beigelegt wird. Wenn aber allgemeine Konzilien eine Frage definieren, fällen sie einen unumstößlichen Urteilsspruch. Steht dieses unumstößliche Urteil, wie es in den Worten ausgedrückt ist, dem Papste allein — denn es ist von ihm allein die Rede — nicht zu, so ist überhaupt falsch, was von ihm gesagt wird.‘ [2]

Kardinal Rauscher behauptet ferner, die griechischen Bischöfe, ja selbst der unionsfreundliche Patriarch Veccus hätten sich später geweigert, dem vom Kaiser abgelegten Glaubensbekenntnisse beizutreten [3]. Auch hier kann Wilmers unter Beibringung eines reichen geschichtlichen Materials das gerade Gegenteil als wahr erweisen [4]. Zuerst jedoch stellt er die sehr berechtigte Frage: ‚Aber, was soll das alles, wenn es auch wahr wäre? Verliert etwa die Glaubensformel dadurch ihre Geltung, daß sie die Griechen nicht annahmen, da sie doch vom allgemeinen Konzil bestätigt ist? Sind also auch die Beschlüsse des Konzils von Trient ohne Gültigkeit, weil die schismatischen Griechen sie nicht angenommen haben?‘ [5]

---

[1] Observationes etc. p. 77. [2] Animadversiones etc. p. 82.

[3] Observationes etc. p. 77 sqq.

[4] Animadversiones etc. p. 83 sq. — Vgl. dazu *Hefele-Knöpfler,* Konziliengeschichte VI (2. Aufl.), 119 ff. [5] Animadversiones etc. p. 83.

Schließlich greift Kardinal Rauscher das Glaubensbekenntnis des Lyoner Konzils noch von einer andern Seite an. ‚Die zu Lyon versammelten lateinischen Bischöfe', sagt er, ‚waren zwar anwesend, als das kaiserliche Glaubensbekenntnis verlesen wurde; aber über dessen Wortlaut haben sie weder eine Beratung gepflogen noch einen Beschluß erlassen.'[1] Mit Lebhaftigkeit entgegnet Wilmers: ‚Wie, die lateinischen Väter haben keinen Beschluß erlassen? Ich frage, ist denn ein Glaubensbekenntnis weniger als ein Beschluß? Was da für eine Freude, für ein Jubel und daher für eine wahrhaft glänzende Übereinstimmung in dem gleichen Glauben war, nachdem die Griechen das Bekenntnis abgelegt hatten, berichten dieselben Geschichtschreiber, nach denen wir oben den Verlauf der Ereignisse mitgeteilt haben. — Aber über den „Wortlaut" jenes Bekenntnisses ist keine Beratung abgehalten worden! Was folgt daraus? Folgt daraus etwa, daß das Konzil über diesen Wortlaut keine Bestätigung oder kein Urteil abgegeben habe? Oder ist denn zum Wesen eines Urteils unbedingt eine Beratung erforderlich? Wer hat das jemals behauptet? Gewiß, ohne Kenntnis der Sache kann man kein Urteil abgeben, aber diese Kenntnis ist auch ohne eine Beratung oder Erörterung zu haben. Und in der Tat, welche Sache war bekannter und bedurfte darum weniger einer Beratung als diese Glaubensformel, die schon vor sieben Jahren den Griechen vorgelegt und also auch den Lateinern nicht unbekannt war, und die zudem nur Dinge enthielt, welche bei den Lateinern längst anerkannt und angenommen waren?

‚Übrigens ergibt sich hieraus noch ein neuer Beweis für die Vollgewalt des Papstes in der Entscheidung von Glaubenssachen. Denn die Griechen — und dasselbe muß man von den Lateinern sagen — enthielten sich deshalb jeglicher Beratung, weil Papst Klemens IV. in seinem Briefe an den Kaiser bestimmt hatte: „Wir wollen nicht — wie es sich auch nicht geziemt — daß die vorgeschriebene Wahrheit des rechten Glaubens (das Glaubensbekenntnis) einer neuen Erörterung und Entscheidung unterworfen werde, da man sie dadurch auf jeden Fall gegen Recht und Billigkeit in Zweifel ziehen würde. Obgleich also in der vorhin erwähnten Schrift[2] von der Berufung eines Konzils die Rede war . . ., so machen wir doch in keiner Weise den Vorschlag, das Konzil zu einer derartigen Erörterung oder Entscheidung zu versammeln . . ., weil es durchaus ungeziemend wäre, ja nicht erlaubt ist und keinen Nutzen bringt, den

---

[1] Observationes etc. p. 78. [2] D. i. dem Brief des Kaisers an den Papst.

genannten reinen und wahren Glauben in Zweifel zu ziehen, der durch so viele Zeugnisse der Heiligen Schrift, durch so viele Aussprüche der Heiligen und durch die unwandelbare Entscheidung [stabili definitione] so vieler Päpste bestätigt ist.“‘[1]

Es ist ein Genuß, die verschiedenen Wendungen dieses geistigen Waffenganges zu verfolgen. Doch wird sich der Leser wohl kaum des Eindruckes erwehren können, daß von den Gegnern der Definition häufig mehr mit Ausflüchten als mit eigentlichen Schwierigkeiten gefochten wurde.

Mit der Glaubensformel des Konzils von Florenz, der sich die Auseinandersetzung nunmehr zuwendet[2], glauben wir uns bereits früher[3] zur Genüge beschäftigt zu haben. Dagegen meinen wir, auf den sehr lehrreichen Inhalt des 15. Kapitels ‚Über den dem Heiligen Stuhle gebührenden Gehorsam‘ noch etwas näher eingehen zu sollen.

Zunächst zeigt P. Wilmers, daß aus den diesbezüglichen Sätzen Rauschers gar kein übles Argument für die päpstliche Unfehlbarkeit gezogen werden könne: ‚Der Verfasser der „Bemerkungen“ gibt zu, daß man in Glaubenssachen dem Papste gehorchen müsse; ja er geht sogar noch weiter als früher, und es gewinnt fast den Anschein, als ob er das, was er bisher aus allen Kräften bekämpft hat, nämlich die päpstliche Unfehlbarkeit, doch anerkennen wollte. Denn er schreibt folgendermaßen: „Wenngleich eine getreue Darstellung der geschichtlichen Vergangenheit [eine wie getreue Geschichte des Lyoner Konzils er uns geboten hat, haben wir eben gesehen][4] der Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes kaum günstig ist, so ist sie doch in vorzüglicher Weise danach angetan, den Gläubigen eine große Verehrung und ein kindliches Vertrauen gegen den Heiligen Stuhl einzuflößen. [Das heißt, die Verehrung und das Vertrauen, die man dem Heiligen Stuhle stets entgegenbrachte, beruhen auf einer falschen Anschauung!] Wahrlich, hier ist der Finger Gottes! muß jeder gestehen, der erwägt, wie der Stuhl des hl. Petrus achtzehnhundert Jahre und noch länger die Sache Gottes, des Glaubens und des Menschengeschlechtes vertritt, und muß es für billig und gerecht halten, daß die Gläubigen die vom Heiligen Stuhle in Sachen des Glaubens und der Sitten erlassenen Entscheidungen mit dem innersten und festen Vertrauen aufnehmen, daß dieselben mit der göttlich geoffenbarten Lehre übereinstimmen. Diese vertrauensvolle Gesinnung fällt mit der Über-

---

[1] Animadversiones etc. p. 86; cf. *Raynald* ad ann. 1267, n. 79.

[2] Ibid. p. 87 sq. [3] S. Zweiter Band, S. 138 139 618 ff.

[4] Die eingeklammerten Bemerkungen sind von P. Wilmers.

zeugung von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht zusammen, aber sie kommt doch nahe an sie heran.“ [1]

‚Aber, ich bitte‘, entgegnet P. Wilmers, ‚wenn man es für „gerecht“ halten muß, daß die Gläubigen die päpstlichen Entscheidungen mit „fester“ Zuversicht als Glaubensregel aufnehmen, was wird dann geschehen, wenn der Papst trotzdem auch irren könnte? Alle Gläubigen werden es für „gerecht“ halten, ihren Glauben mit jenen Entscheidungen in Einklang zu bringen, folglich die Gerechtigkeit zu verletzen glauben, wenn sie es nicht täten. Falls somit der Papst sich bei einer solchen Entscheidung auch nur ein einziges Mal irrte, würde und müßte dann nicht notwendigerweise auch die ganze Kirche in Irrtum geraten, da sie ohne Verletzung der Gerechtigkeit in Glaubenssachen den Gehorsam nicht verweigern kann? Das ist es auch, was der Verfasser der Erwägungen im Verlaufe seiner Abhandlung immer zu erwägen unterlassen hat, daß nämlich wegen der göttlichen Verheißungen unmöglich die ganze Kirche in einen Irrtum fallen kann und daß doch ein solcher Irrtum unvermeidlich ist, wenn derjenige, welchem die g a n z e Kirche in G l a u b e n s-sachen gehorchen muß, in Ausübung seines Lehramtes von der Wahrheit abweicht. Ist dem aber so, dann mag er selbst zusehen, wie er ohne die Annahme der päpstlichen Unfehlbarkeit noch den Satz verteidigen kann, daß die Kirche nie und nimmer in einen Irrtum gefallen, sondern stets die Säule und Grundfeste der Wahrheit geblieben sei. . . . In der Tat, der Verfasser hat mit seinen Erörterungen über die Gewohnheit der Kirche bzw. des christlichen Volkes einen Beweis für die päpstliche Unfehlbarkeit vorgebracht, der nicht zu verachten ist.‘ [2]

Kardinal Rauscher hatte in diesem Kapitel auch der von den Definitionsgegnern häufig geäußerten Befürchtung Ausdruck verliehen, die Kirche werde sich durch die feierliche Definition der Unfehlbarkeit großen Haß und große Gefahren zuziehen. Die Protestanten würden ihr noch mehr entfremdet werden, und mit den von der Kirche getrennten Feinden würden diejenigen Katholiken, welche Schiffbruch am Glauben gelitten hätten oder doch für liberal gelten möchten, gemeinschaftliche Sache machen [3]. Mit Recht bemerkt hierzu P. Wilmers: ‚Wer solche Leute zufrieden stellen will, der darf nicht nur den Papst, der darf auch die Kirche selbst nicht für unfehlbar er-

---

[1] Observationes etc. p. 81 sq. [2] Animadversiones etc. p. 88 sq.
[3] Observationes etc. p. 79.

klären, der muß auch das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der heiligen Eucharistie, alle andern Geheimnisse, ja überhaupt alles Übernatürliche und somit die ganze christliche Religion über Bord werfen. Denn die Leute, vor deren Haß dem Verfasser bange ist, sind eben gegen alles Übernatürliche ohne Ausnahme. Der Verfasser der Schrift „Über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes“ gibt ja auch ganz ehrlich zu, daß die Feinde der Kirche „eigentlich nur die Unfehlbarkeit der Kirche fürchten“[1]. Wenn also auch die Unfehlbarkeit des Papstes nicht definiert wird: das, was jene Leute eigentlich allein fürchten und verabscheuen, wird jedenfalls bleiben, und da die Unfehlbarkeit der Kirche nicht aufgegeben werden kann, so werden die Katholiken eben immer den ganzen vollen Haß der Kirchenfeinde zu tragen haben. Daraus mag der nämliche Verfasser auch abnehmen, daß der Hohn und Spott, wovor ihm bangt, nie fehlen wird, weil ja dasjenige niemals aufhören wird, was jene „eigentlich allein“ fürchten.‘[2]

Wir übergehen die nun folgenden Auseinandersetzungen mit dem Verfasser der *Quaestio*[3], der die Unfehlbarkeit des Papstes allein ‚wunderbar‘[4] nennt. Am Schlusse derselben kommt Wilmers nochmals auf die obige Einwendung Rauschers zurück und schreibt: ‚Aber wenn die Unfehlbarkeit des Papstes nicht feierlich von der Kirche erklärt wird, wird dann die Gehässigkeit vermieden werden? Wird es nicht vielleicht noch schlimmer werden? Nach des Verfassers Geständnis halten die Katholiken es für „gerecht“, die päpstlichen Entscheidungen „mit unverbrüchlichem Vertrauen aufzunehmen“. So viele Millionen Menschen bringen den Glaubensentscheidungen eines Greises ihr unverbrüchliches Vertrauen entgegen, bringen ihnen ihre eigene Einsicht zum Opfer, und zwar den Entscheidungen eines einzigen Menschen, von dessen Unfehlbarkeit sie nichts wissen! Ja, wenn es sicher feststeht, daß der Papst bei solchen Entscheidungen nicht irren kann, dann ist der Gehorsam so vieler Menschen in einer so schwierigen Sache, dann ist die Unterwerfung ihres Verstandes ganz vernünftig; wenn es aber nicht feststeht, daß der Papst unfehlbar ist, dann weiß ich nicht, ob ich diesen Gehorsam noch für ganz vernünftig halten kann. Und wenn überdies Männer, die durch den Ruhm ihrer Wissenschaft glänzen, mit dem Aufwande aller möglichen

---

[1] De Summi Pontificis infallibilitate personali p. 30.

[2] Animadversiones etc. p. 90. [3] Ibid. p. 91 sqq.

[4] Quaestio p. 26 b: ‚illi qui personalem et *miraculosam* unius et solius Rom. Pontificis infallibilitatem defendunt‘.

Gelehrsamkeit zu erweisen gesucht haben, daß mehrere Päpste geirrt haben, daß Vigilius wenigstens in einer dogmatischen Tatsache von der Wahrheit abgewichen sei, daß Honorius sogar in Bezug auf das Geheimnis der Menschwerdung einen Irrtum gelehrt habe, daß die Unfehlbarkeit des römischen Papstes weder von den heiligen Vätern, noch von den Kirchenlehrern, noch von den Konzilien jemals anerkannt worden sei, ist dann wenigstens in Zukunft der Gehorsam der Christen gegen die päpstlichen Entscheidungen noch vernünftig zu nennen, wenn „sie innerlichst und fest vertrauen, daß dieselben mit der von Gott geoffenbarten Lehre übereinstimmen"? Der Gehorsam mag vernünftig gewesen sein, solange jene feste Überzeugung der Gläubigen nicht erschüttert war, denjenigen Katholiken, „welche mit den vom kirchlichen Glauben Getrennten gemeinschaftliche Sache machen", welche „entweder an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten haben oder nur insoweit glauben wollen, als sie dadurch nicht den Ruhm des Liberalismus einbüßen", denen wird er weiterhin nicht mehr als vernünftig erscheinen, wenn nicht das Fundament, welches Männer, die aus vielerlei Gründen berühmt geworden sind, in den Herzen der Christen erschüttert haben, durch die feierliche Erklärung der Kirche wieder seine Festigkeit erhält.'[1]

Wie schwach müssen im Vergleich mit diesen ernsten Erwägungen die Gründe erscheinen, die der Verfasser der ‚Bemerkungen' aufsucht, um zu beweisen, daß die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht notwendig sei! Er meint, man dürfe doch nicht vergessen, ‚welch hohe Bedeutung auch die moralische Gewißheit und die aus ihr entstehenden Verpflichtungen haben'[2]. War denn nach den vielen Angriffen auf die päpstliche Unfehlbarkeit für den gewöhnlichen Laien auch nur noch eine moralische Gewißheit über dieselbe möglich? Weiterhin schreibt der Verfasser die merkwürdigen Sätze: ‚Wenn der Papst allein gesprochen hat, so sagen die Katholiken vertrauensvoll: er hat nicht geirrt; wenn er im Verein mit allen Bischöfen eine Glaubensentscheidung erlassen hat, so sagen sie: es ist ganz unmöglich, daß sie geirrt haben. Natürlich, wenn man dem gläubigen Volke den Gehorsam ans Herz legt, den es dem päpstlichen Stuhle schuldet, sind solche Unterscheidungen nicht vorzutragen; da muß der einfache und fromme Gehorsam gepredigt werden.'[3] — Macht das nicht fast den Eindruck, als

[1] Animadversiones etc. p. 93 sq.
[2] Observationes etc. p. 80.
[3] Ibid. p. 82.

ob hier, wenn auch gewiß unbewußt, ein doppeltes Spiel empfohlen würde? Begnügen wir uns indessen mit der Antwort des P. Wilmers: ‚Angenommen einmal, solche Unterscheidungen seien nicht vorzubringen, „wenn dem gläubigen Volke der dem päpstlichen Stuhle schuldige Gehorsam eingeschärft wird“. Wie aber, wenn dich einer nach der näheren Beschaffenheit des Gehorsams fragt, den du forderst: ob man den päpstlichen Entscheidungen über Glaubenssachen den Gehorsam des Glaubens schulde oder nicht? Was soll man dann antworten auf eine so naheliegende, schon so oft aufgeworfene und in unserer Zeit neuerdings so heftig erörterte Frage, die doch gewiß die Fundamente des katholischen Glaubens selbst berührt? — Der Verfasser der Broschüre „Über die Unfehlbarkeit des Papstes“ wird antworten, es sei unerlaubt, den Entscheidungen des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten die innere Unterwerfung des Geistes zu verweigern, und der Gehorsam des Glaubens sei dann erfordert, wenn es sich um geoffenbarte Wahrheiten handle, die zu glauben vorgestellt werden [1]. Der Verfasser der „Bemerkungen“ wird antworten, es müsse für recht und billig erklärt werden, daß die Gläubigen jenen Entscheidungen „innerlichst und fest“ vertrauen [2]. Der Verfasser des „Manuskriptes“ wird antworten, die Gläubigen seien bei solchen Entscheidungen zu einem Akte des göttlichen Glaubens nicht verpflichtet [3]. Ein anderer wird vielleicht erwidern, es sei nicht zeitgemäß, auf diese Frage zu antworten. Wie aber, wenn man nichtsdestoweniger auf der unzeitgemäßen Frage besteht? Wird sich unter solchen Umständen die Kirche keine Gehässigkeiten zuziehen von seiten der Leute, denen, wie gesagt wurde, die päpstliche Unfehlbarkeit gehässig vorkommen müßte?‘ [4]

Im Schlußkapitel untersucht Wilmers die Ansichten des Kardinals Rauscher über das Verhältnis der kirchlichen Glaubensentscheidungen zu den Bedürfnissen der Zeit. Wir heben aus seinen Ausführungen nur die Stelle heraus, wo er den von Rauscher vorgeschlagenen Weg bespricht, auf dem der Papst auch ohne Unfehlbarkeit die etwa auftauchenden Schwierigkeiten in Glaubensfragen beseitigen könnte. Rauscher hatte geschrieben: ‚Treten aber bei einer Frage gewichtigere Schwierigkeiten zu Tage, oder drohen Ärgernisse oder Gefahren, die der Papst durch eine feierlichere Erklärung beseitigen

---

[1] De Summi Pontificis infallibilitate personali p. 4.
[2] Observationes etc. p. 82. [3] Quaestio p. 2.
[4] Animadversiones etc. p. 95 sq.

zu müssen glaubt, ohne jedoch die Berufung eines allgemeinen Konzils für gut zu finden, so möge er den Bischöfen auftragen, über die zu entscheidende Glaubensfrage ihre Ansicht schriftlich auseinanderzusetzen, was bei der Leichtigkeit des Verkehrs in kurzer Zeit geschehen kann. So würde der doppelte Vorteil erreicht, daß einerseits die uralte und beständig festgehaltene Lehre von der Übereinstimmung der Kirchen als dem natürlichen Kriterium katholischer Wahrheit unangetastet bliebe und daß anderseits die obenerwähnten Bedenken und Gefahren vermieden würden.‘ [1]

Darauf erwidert Wilmers: ‚Es ist zwar nicht meine Sache, dem Papste einen Rat oder Fingerzeig zu geben, was zu tun oder zu lassen sei, wenn es sich um die Entscheidung einer Glaubensfrage handelt; auch kann ich nicht vorhersehen, was er wirklich tun wird. Aber es würde mich nicht wundern, wenn er es für gut fände, auch noch einen andern als den hier vorgeschlagenen Weg zu gehen. Vielleicht würde er nur die übereinstimmende Lehre und das Zeugnis des Altertums befragen wollen, da es ja feststeht, daß, was ehemals in der Kirche geglaubt wurde, auch heute noch geglaubt werden muß. Vielleicht würde er es für zweckdienlich halten, allein den Glauben der römischen Kirche, d. h. die Lehre seiner Vorgänger auf dem apostolischen Stuhle zu erforschen, da es ja feststeht, daß die römische Kirche nicht vom wahren Glauben abweichen kann, und daß nach dem Zeugnisse des hl. Irenäus mit dieser Kirche „jede andere Kirche übereinstimmen“ muß. Vielleicht würde er in diesem Vorangehen durch das Beispiel früherer Päpste bestärkt, die ohne vorher die Zustimmung der übrigen Bischöfe einzuholen, Glaubensformeln vorgeschrieben haben. So geschah es ja, wie wir sahen, auf dem zweiten Lyoner Konzil, als es sich um das von den Griechen abzulegende Glaubensbekenntnis handelte. Wenn der Papst je nach der Verschiedenheit der Zeiten oder Verhältnisse den einen oder andern dieser Wege einschlüge, so würde ohne allen Zweifel „die uralte und beständig festgehaltene Lehre von der Übereinstimmung der Kirchen als dem natürlichen Kriterium katholischer Wahrheit unangetastet bleiben“. Denn der Sinn jenes Kriteriums ist nicht so zu fassen: „Nur das ist katholische Wahrheit, was gerade zu dieser Zeit von allen geglaubt wird“, sondern vielmehr so: „Wenn etwas von allen geglaubt wird, so steht es fest, daß dies katholische Lehre sei.“ Und in der Tat, „wenn bei einer Frage gewichtigerer

[1] Observationes etc. p. 86 sq.

Schwierigkeiten zu Tage treten“, wenn eine neue Frage, ein neuer Irrtum entsteht, läßt sich nicht immer voraussetzen, daß alle Bischöfe der gleichen Ansicht seien. Denn es könnte, wie die Geschichte bezeugt, leicht geschehen, daß auch die Bischöfe selbst, weil sie dieses oder jenes Bedenken haben, das Urteil des Papstes nachsuchten, oder daß mehrere derselben vom wahren Glauben abwichen.

‚Eines hat der Verfasser, als er von der Übereinstimmung der Kirchen redete, nicht angegeben: was nämlich der Papst zu tun hätte, wenn es sich nach Einlauf der bischöflichen Gutachten herausstellte, daß dieselben keineswegs übereinstimmten. Denn daß dies bei einer neuen Frage eintreffen kann, ist nicht zu bezweifeln. Hätte der hl. Stephanus bei der Frage wegen der Ketzertaufe die afrikanischen Bischöfe um ihre Meinung gefragt, ganz gewiß hätten sie gesagt, die von den Häretikern gespendete Taufe müsse wiederholt werden. Was hat denn also der Papst zu tun? Soll er ganz darauf verzichten, eine Entscheidung zu treffen? Aber dann werden sich die Wirren nicht legen, und die Wahrheit wird nicht festgestellt. Soll er sich einer von beiden Parteien anschließen, obschon die Gegenpartei nicht gering ist? Aber dann hat man keine einhellige oder fast einhellige Übereinstimmung.

‚Die Schwierigkeit hat der Verfasser der Broschüre „Über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes“ gelöst. Wo er von der Befragung der Zeugen der Tradition handelt, hat er geschrieben: „Es wird nicht die Übereinstimmung gerade aller Bischöfe erfordert, sondern des bedeutenderen Teiles, ja, wie die Geschichte zeigt, genügte in einigen Fällen sogar die Stimme weniger, damit auf den Konzilien mit dem Heiligen Stuhle oder von ihm die Wahrheit des Glaubens festgestellt wurde.“ [1] — So ist es in der Tat. Aber diese Antwort ruft sofort eine neue Frage hervor: Wenn die Stimme des bedeutenderen Teiles, ja bisweilen sogar weniger genügt, auf daß vom Heiligen Stuhle die Wahrheit festgestellt werde, was soll man dann noch von der berühmt gewordenen Meinung einiger sagen, wonach zur Entscheidung von Glaubensfragen die einhellige oder fast einhellige Übereinstimmung der ganzen Kirche erforderlich wäre? Wenn ferner nach dem Zeugnis der Geschichte der Heilige Stuhl bisweilen nur auf die Stimme weniger Bischöfe hin eine Glaubenswahrheit feststellte und somit ein unwiderrufliches Urteil fällte, mit welchem Rechte läßt

[1] De Summi Pontificis infallibilitate personali p. 26.

sich dann noch sagen, es sei die Übereinstimmung der ganzen Kirche nötig, um eine päpstliche Entscheidung unwiderruflich zu machen? Es wird doch wohl niemand behaupten wollen, daß jene wenigen, die ihre Zustimmung gaben, die ganze Kirche darstellten. So ist man also gezwungen, die schon ausgeschlossene und ausgewiesene päpstliche Unfehlbarkeit gleich wieder zurückzurufen, um die historischen Tatsachen erklären zu können.'[1]

[1] Animadversiones etc. p. 99 sqq.

Viertes Kapitel.

Die Frage über die Notwendigkeit der moralischen Einstimmigkeit der Konzilsväter bei Definition von Glaubenslehren.

Verbreitung der Ansicht, daß moralische Einstimmigkeit bei Konzilsentscheidungen über Glaubensfragen nötig sei. — Die Minorität macht sich dieselbe zu nutze. — Irrige Voraussetzungen der Ansicht. — Schriften über diese Frage. — Gutachten Sanguinetis und Feßlers. — Weder die vollständige noch die moralische Einstimmigkeit aller Bischöfe ist notwendig. — Die Geschichte der Konzilien beweist diese Notwendigkeit nicht. — Nicaenum I. — Constantinopolitanum I. — Ephesinum. — Das Reskript Pius' IV. für Trient. — Sarpi und Massarelli über die Abstimmungen zu Trient. — Vor- und nachtridentinische Theologen über die moralische Einstimmigkeit. — Entstellungen in der Broschüre ‚De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles oecuméniques'. — Nikolaus Cusanus. — Melchior Canus. — Tournely. — Lainez. — Muzzarelli. — Wahre Ansicht der Theologen.

Schon die Gallikaner und Febronianer und überhaupt die Gegner der päpstlichen Vorrechte suchten in ihrem Bestreben, den Einfluß der Päpste zu beschränken und die Bedeutung der Konzilien zu erhöhen, die Lehre zu verbreiten, die Päpste könnten nur dann Glaubenslehren definieren, wenn auf einem Konzil alle Väter ohne Ausnahme ihre Zustimmung dazu gäben.

Diese Lehre fand mit gewissen Milderungen vielen Anklang, auch unter den dem Papste treu ergebenen Katholiken. Es wurde vielfach angenommen, daß nicht gerade alle Väter vom ersten bis zum letzten zustimmen müßten, daß aber doch moralische Einstimmigkeit der Väter zur Definition erforderlich sei. Auf einem gewissen Gymnasium wurde seinerzeit die Lehre von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Konzilien auf folgende Weise annehmbar gemacht: ‚Alle Bischöfe aller Nationen der ganzen Welt', erklärte der Religionslehrer, ‚kommen auf denselben zusammen; dasjenige, worin so viele fromme und gelehrte Männer aller Sprachen und Nationen übereinstimmen, kann nur die Wahrheit sein.' Dann erst wurde die Lehre von der den Konzilien

verheißenen übernatürlichen Hilfe des Heiligen Geistes vorgetragen. Der Glaube an die Unfehlbarkeit der Konzilien konnte nun den Schülern nicht mehr schwer fallen, da sie schon durch einen natürlichen Grund fast bewiesen schien. Aber an diesem natürlichen Beweise war schon der Obersatz falsch. Denn auf manchen Konzilien waren nicht so viele Nationen vertreten, und auch die Zahl der Mitglieder war manchmal nicht so groß; dann aber war oft die Übereinstimmung der Väter in dem zu definierenden Lehrpunkte keineswegs eine einhellige.

Auf dem Vatikanischen Konzil war die Lehre von der Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung den Mitgliedern der Minorität recht willkommen, weil sie glaubten, mit ihrer Hilfe die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verhindern zu können. In dem früher schon besprochenen Proteste gegen den Zusatz zur Geschäftsordnung sprechen diese Väter mit großer Entschiedenheit die Überzeugung aus, daß bei Glaubensentscheidungen die moralische Einstimmigkeit der Konzilsmitglieder erforderlich sei. In der Formel des Protestes, den die meisten Väter der Minorität unterschrieben, lautet die betreffende Stelle folgendermaßen: ‚Die in ökumenischen Konzilien übliche Sitte, daß Glaubensdogmen nicht nach der numerischen Majorität, sondern nach moralischer Übereinstimmung entschieden werden, ist durchaus beizubehalten. Dies galt dem Papste Pius IV. für so ausgemacht, daß er, als beim Konzil von Trient über eine höchst wichtige Sache verhandelt wurde, nichts definieren wollte als dasjenige, was von den Vätern mit Übereinstimmung beschlossen würde!‘ [1] Sie berufen sich auf die Worte des hl. Vinzentius von Lerin ‚Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus‘ und auf den Kardinal Bellarmin, der gesagt habe, daß die Glaubenslehren durch die Übereinstimmung der Kirchen bewiesen würden; hieraus folge, daß die Glaubensdefinitionen nur durch die moralisch einstimmigen Beschlüsse der Väter, welche die Kirchen repräsentieren, zu stande kämen.

Die Bestimmung der Geschäftsordnung (Nr 13), auf welche sich diese Stelle des Protestes bezieht, hatte keineswegs die Regel festgestellt, daß endgültige Definitionen nach Stimmenmehrheit stattfinden sollten. Von den endgültigen Definitionen spricht dieser 13. Paragraph gar nicht. In demselben handelt es sich um die Abstimmungen der Bischöfe über die Verbesserungen, welche für die einzelnen Teile eines

---

[1] C. V. 961 d, 966 a. Quarta spectat. — Vgl. Zweiter Band, S. 241 f.

Schemas vorgeschlagen würden, oder um diese Teile selbst[1]. Hier solle man beschließen, was dem größeren Teile gefalle. Daß bei diesen Beratungen, welche in der Versammlung der Bischöfe allein ohne Dazwischenkunft des Papstes stattfinden, die Entscheidung nur nach der Majorität der Konzilsväter stattfinden kann, liegt auf der Hand. Wenn z. B. gestritten wird, ob dieses oder jenes Wort an einer Stelle des Schemas gebraucht werden soll, wie will man da anders entscheiden als nach Majorität? Eines von beiden Worten muß gewählt werden. Soll man denn dasjenige wählen, was der geringeren Zahl der beratenden Väter gefällt?

In ihrem Protest aber sprechen die Väter von jenen Beratungen, in denen es sich darum handelt, ob eine Glaubenslehre definiert werden solle oder nicht. Die Frage, die hier in Betracht kommt, lautet: Kann der Papst, auch wenn nur der größere Teil der Bischöfe einer Lehre sein Placet gibt, diese durch seinen Beitritt zum Dogma erheben? — Wir haben schon gesehen, mit welcher Entschiedenheit einige Väter, wie Bischof Stroßmayer, darauf bestanden, daß Definitionen von Glaubenswahrheiten nur dann stattfinden könnten, wenn sich alle, ohne Widerspruch eines bedeutenden Teiles, für die Definition erklärten. Wenn diese Regel nicht anerkannt werde, drohte Stroßmayer das Konzil zu verlassen[2]. Vier amerikanische Väter, der Erzbischof Purcell von Cincinnati und die Bischöfe Fitzgerald von Little Rock, Vérot von St Augustine und Whelan von Wheeling, forderten dies noch am 25. März in einem eigenen an die Präsidenten des Konzils gerichteten Postulate[3], in welchem sie sich zum Beweise der Notwendigkeit dieser Übereinstimmung auf das hohepriesterliche Gebet Christi beriefen, worin der Heiland besonders die Notwendigkeit der Einmütigkeit seiner Jünger betont und die Einmütigkeit das Zeichen genannt habe, an dem man erkenne, daß sie seine Jünger seien. Auch sie nahmen Papst Pius IV. und Vinzentius von Lerin für sich in Anspruch.

Außer dem Bestreben, bei der Unfehlbarkeitsfrage der Minorität über eine große Majorität den Sieg zu verschaffen, entsprangen diese Äußerungen besonders der falschen Ansicht von der Übereinstimmung aller Kirchen als dem einzigen Mittel, die christliche Wahrheit zu beweisen, die wir namentlich in der Broschüre des Kardinals Rauscher vertreten fanden. Dazu kam noch jener

---

[1] ‚Tum super emendationibus, tum super singularum partium textu.' C. V. 69b.

[2] Vgl. Zweiter Band, S. 400 ff. [3] C. V. 974d sqq.

andere Irrtum, daß es die einzige Aufgabe der Bischöfe im Konzil sei, von der in ihren Sprengeln herrschenden Lehre Zeugnis abzulegen. Das einzige Mittel, die christliche Wahrheit zu erforschen, so argumentierte man, ist die Übereinstimmung der Kirchen im Glauben. Was die Kirchen aber glauben, das sagen uns die aus der ganzen Welt versammelten Bischöfe. Bezeugen sie alle dasselbe, so stimmen die Kirchen in diesem Lehrstücke überein, und wir haben den Beweis für den Offenbarungscharakter desselben. Weicht eine beträchtliche Zahl — das Zeugnis weniger kommt nicht in Betracht — von dem Zeugnisse der übrigen ab, so besteht keine Übereinstimmung der Kirchen und mithin hat man auch keinen Beweis für die Zugehörigkeit der betreffenden Lehre zum Offenbarungsschatze.

Wie konnten diese beiden so offenbar falschen Lehren nur Anhänger unter den Bischöfen finden? Die Übereinstimmung aller Kirchen in einer Lehre ist freilich ein Beweis für die Wahrheit derselben, da die ganze Kirche nicht von der Wahrheit abweichen kann. Aber die Übereinstimmung aller in der Wahrheit ist zunächst nicht immer vorhanden. Ganz besonders, wenn beim Ausbruche einer Häresie ein Konzil zu berufen ist, mögen schon große Teile der Kirche von der falschen Lehre angesteckt und selbst viele Bischöfe von ihr beirrt worden sein. Die Gesamtkirche hat die Verheißung, nie vom Glauben abzufallen; die einzelnen Teilkirchen haben diese Verheißung nicht. Sodann ist die Frage nach der Übereinstimmung aller Kirchen nicht das einzige Mittel zur Erforschung der christlichen Wahrheit; wir haben ja auch die Heilige Schrift und die Werke der Kirchenväter und frühere Konzilsbeschlüsse usw. Daß endlich die Aufgabe der Bischöfe nicht einzig darin besteht, zu bezeugen, was ihre Herde glaubt, sondern darin, zu bezeugen, was Christus und die Apostel gelehrt — was sie aus verschiedenen Quellen erforschen können — haben wir schon früher gesehen[1].

Indessen wurde die Kontroverse über die moralische Übereinstimmung der Väter bei Glaubensdefinitionen in Zeitschriften und Broschüren mit großer Lebhaftigkeit verhandelt. Vor uns liegen zwei anonyme französische Schriftchen, das eine in Paris[2], das andere in Neapel[3] erschienen. Beide verteidigen die Notwendigkeit der mora-

---

[1] Erster Band, S. 86 ff.

[2] L'unanimité dans les Conciles oecuméniques. 16° (72 p.) Paris 1870, E. Dentu.

[3] De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles pour les definitions dogmatiques. Mémoire présenté aux pères du Concile du Vatican. (51 p.) Naples 1870, de Angelis frères.

lischen Übereinstimmung. Für die entgegengesetzte Ansicht kämpfen zwei lateinische Broschüren von Valentin Steccanella S. J.[1] und Joseph Pennachi[2] und eine italienische von Bischof Zinelli von Treviso[3]. Aber auch die Leitung des Konzils überließ die Untersuchung der Frage keineswegs den Privatgelehrten allein. Sie beauftragte den Konsultor Sebastian Sanguineti S. J. mit der Abfassung eines Gutachtens über dieselbe und den Sekretär des Konzils mit der Darstellung einer geschichtlichen Übersicht über die diesbezügliche Praxis der früheren Konzilien. Das Gutachten Sanguinetis[4] wurde gedruckt und liegt in zahlreichen Exemplaren im Archive des Vatikanischen Konzils. Die Arbeit Feßlers[5] findet sich, von seiner Hand geschrieben und unterzeichnet, ebendaselbst. Auch liegen dort noch andere kleinere Arbeiten über dieselbe Frage, meist von unbekannten Verfassern.

Die Schriften, welche die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung bei Glaubensdefinitionen der Konzilien verteidigen, bringen für ihre Ansicht die Beweise vor, die wir schon in dem Proteste der Minorität gegen den Zusatz zur Geschäftsordnung im Keime enthalten sahen[6]. Daß die christliche Lehre, um definiert zu werden, als allgemeine Lehre der ganzen Kirche erkannt werden müsse, und daß die Bischöfe, als Vertreter aller Teilkirchen, Zeugnis von der Allgemeinheit dieser Lehre abzugeben hätten, legt die in Neapel erschienene französische Schrift[7] mit großer Ausführlichkeit dar. Die Widerlegung solcher Argumentes konnte den Gegnern nicht schwer fallen. Sie gehen aber nur wenig auf dieselben ein und bringen mehr direkte Beweise für ihre Lehre.

Bischof Zinelli verteidigt den Satz: ‚Wenn für irgend eine Versammlung hinsichtlich der Beschlüsse, die in ihr gefaßt werden, kein eigenes Gesetz besteht, das etwas besonders vorschreibt, so gibt die

---

[1] Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis episcoporum consensus theologica disquisitio. (66 p.) Romae 1870.

[2] De suffragiorum pluralitate in Conciliis generalibus contra L'unanimité dans les Conciles oecuméniques. (28 p.) Romae 1870.

[3] Della unanimità dei suffragi nei decreti dommatici dei Concili oecumenici. (74 p.) Torino 1870.

[4] Quinam suffragiorum numerus requiratur in Concilio oecumenico ad definiendum dogma fidei. Von Sanguineti am 5. April unterschrieben.

[5] Praxis Conciliorum universalium de numero suffragiorum in quaestionibus fidei dogmatice definiendis.

[6] S. Zweiter Band, S. 239 ff.

[7] De l'unanimité morale etc. p. 37 sqq.

Mehrheit der Stimmen den Ausschlag und die Übereinstimmung aller ist nicht erforderlich.'[1]

Das Gutachten Sanguinetis dagegen führt aus der Natur und der Aufgabe des Konzils den Beweis, daß die moralische Einstimmigkeit nicht notwendig sei. Der Beweis ist lang, nicht weil er zu wortreich, sondern weil er sehr genau ist. Wir geben hier eine Übersicht seiner Hauptpunkte.

Der größere Teil der in einem ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe im Verein mit dem Papste, so sagt Sanguineti, repräsentiert die lehrende Kirche mit ihrem Oberhaupte so vollständig, daß ihr Ausspruch als Ausspruch der lehrenden Kirche angesehen werden kann und muß. Was mangelt ihm denn? Eine ganz vollständige Übereinstimmung, bei welcher auch nicht einmal die Stimme des einen oder andern Bischofs fehlt, wie die Jansenisten sie am Ende des 18. Jahrhunderts zu einer Glaubensdefinition verlangten, kann gewiß nicht notwendig sein. Denn eine solche Annahme ‚macht die Verdammung jeder Häresie unmöglich, falls ihr Urheber oder ihre Begünstiger die bischöfliche Würde bekleiden. Sie setzt in ungereimter Weise voraus, die Unfehlbarkeit im Glauben sei von Gott nicht dem ganzen Körper der Kirche, sondern den einzelnen Gliedern (vom römischen Papste einstweilen abgesehen) verheißen. Sie vernichtet endlich die Unfehlbarkeit der Kirche, und, diese Lehre einmal angenommen, ist es um die ganze Glaubenshinterlage geschehen. Denn da es nicht unmöglich ist, daß wenigstens einige Bischöfe häretische Lehren annehmen, können diese Lehren nicht durch einen unfehlbaren Urteilsspruch verurteilt und kann der Glaube nicht in seiner Reinheit erhalten werden, wenn diese Bischöfe nicht auch selbst ihrer Verurteilung zustimmen'[2].

Wie aber die strenge Übereinstimmung aller Bischöfe, so kann auch die moralische nicht notwendig sein. Denn auch ein verhältnismäßig großer Teil der Bischöfe, um hierbei stehen zu bleiben, kann vom wahren Glauben abweichen, eine Häresie lehren, falsche Lehren in Schutz nehmen und der Verurteilung dieser Lehren aus Parteiinteresse und Leidenschaft entgegentreten. In diesem Falle wäre es, wenn moralische Übereinstimmung der Bischöfe zu einer Definition erfordert würde, dem Konzil unmöglich, die in Gefahr stehende Wahrheit zu definieren. Die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung der Bischöfe einmal vorausgesetzt, hat

[1] Della unanimità etc. p. 14 sqq. [2] Votum p. 54 sq.

entweder die Kirche kein Mittel, die auftauchenden Irrlehren zu verurteilen und die Gläubigen gegen dieselben zu schützen, oder es muß eine Verheißung Gottes bestehen, daß nie eine beträchtliche Anzahl von Bischöfen sich der Definition der Wahrheit widersetzen werde. Eine Verheißung dieser Art kann aber weder aus der Heiligen Schrift noch aus der Tradition bewiesen werden [1]. — Der Verfasser des Gutachtens hätte hinzufügen können, daß auch die Geschichte der Kirche den Mangel einer solchen Verheißung bezeuge. Denn schon in den ersten Konzilien, in denen es sich um die heiligste Dreifaltigkeit und die Person Christi handelte, stand eine verhältnismäßig große Zahl von Bischöfen auf der Seite der Irrlehrer.

Sanguineti macht auch darauf aufmerksam, daß es für die Vertreter der von ihm bekämpften Ansicht schwer sein dürfte, zu bestimmen, welche Zahl denn eine so beträchtliche sei, daß ihr Widerspruch genüge, um eine Definition unmöglich zu machen. Sarpi sagt, der achte Teil der Väter eines Konzils bilde kein Hindernis für eine Definition. Was gilt denn vom siebten Teil? Aus welchem Grunde will man behaupten, daß bei einem Widerspruche des siebten Teils die Definition nicht statthaben könne? Wenn eine Definition gegen den siebten oder auch den achten Teil vorgenommen wird, so werden Widerspenstige unter dem Vorwande, die moralische Übereinstimmung der Väter habe gefehlt, die Annahme der definierten Wahrheit verweigern, einfache Christen werden verwirrt, und der katholische Glaube wird untergraben werden. Aus keinem andern Grunde wird diese moralische Übereinstimmung als notwendig hingestellt, als um einen Ausweg zu haben, auf dem man sich einer Definition des Konzils entziehen kann, wenn sie nicht gefällt. — ‚Und in der Tat ist der Ausdruck so zweideutig, daß einer, der sich auf die Kunst, Schwierigkeiten zu erheben, versteht, den Widerspruch auch von zehn oder zwölf unter siebenhundert Vätern, unter Beachtung aller Umstände, in ein solches Licht stellen kann, daß bei diesem Widerspruch die moralische Einstimmigkeit ganz verloren geht.‘ [2]

Die Verteidiger der Notwendigkeit moralischer Übereinstimmung suchen aber ihren Satz ganz besonders aus der Geschichte zu beweisen. Angefangen vom ersten Konzil von Nicäa gehen sie alle allgemeinen Konzilien durch und behaupten, daß in allen die dogmatischen Definitionen durch den moralisch einstimmigen Beschluß aller Väter zu stande gekommen seien. Wenn dies auch wahr wäre, so

---

[1] Ibid. p. 56. [2] Ibid. p. 57 sq.

bewiese es offenbar noch nicht die Notwendigkeit der Übereinstimmung aller[1]. Aber was beweisen die Konzilien, auf welche man sich beruft, in Wirklichkeit? Schon das erste Konzil von Nicäa ist ein schlechtes Beispiel für die aufgestellte These. Nach den alten Kirchenschriftstellern, welche Bischof Feßler anführt[2], waren unter den dreihundertundachtzehn Vätern dieses Konzils siebenzehn oder zweiundzwanzig, die den arianischen Irrtum begünstigten. Freilich unterschrieben diese allmählich bis auf zwei die Definition, wie die Verteidiger der Notwendigkeit der Übereinstimmung hervorheben[3], aber die Definition war, wie Pennachi[4] ihnen erwidert, trotz ihres Widerspruchs schon vorgenommen, und nur die Furcht vor den schlimmen Folgen der Hartnäckigkeit bewog die meisten, sich dem Beschlusse später zu fügen.

Es mag freilich eine Zahl von siebenzehn oder von zweiundzwanzig unter dreihundertundachtzehn nicht als eine bedeutende gelten. Nun, auf dem zweiten allgemeinen Konzil, dem ersten von Konstantinopel, war die Zahl der Opponierenden größer. Die Gesamtzahl der Väter betrug nur einhundertsechsundachtzig. Von diesen huldigten sechsunddreißig, also ungefähr der fünfte (wahrlich ein verhältnismäßig großer) Teil der Väter, der zu verurteilenden Irrlehre der Mazedonianer. Um nachzuweisen, daß diese Häresie vom Konzil mit Einstimmigkeit verworfen worden ist, betonen die Verteidiger der Notwendigkeit der Übereinstimmung aller, daß sich die Mazedonianer, welche die Unterwerfung verweigerten, vom Konzil zurückzogen, und daß nun die zurückbleibenden einhundertundfünfzig einmütig die Definition vornahmen[5]. Hierin haben die Verfasser dieser Broschüren recht. So ist auch später die Unfehlbarkeit des Papstes in der Tat mit Einmütigkeit definiert worden; denn die Gegner der Definition hatten sich zurückgezogen, und unter den fünfhundertfünfunddreißig Vätern, welche an der vierten feierlichen Sitzung teilnahmen, stimmten nur zwei mit *Non placet,* alle übrigen

---

[1] Dagegen wäre ein einziges Beispiel, daß ein ökumenisches Konzil eine dogmatische Frage ohne die moralische Übereinstimmung aller Väter entschied, ein Beweis dafür, daß diese nicht notwendig ist. ‚Wenn man, um zu einem Ziele zu gelangen, tausendmal eine Straße eingehalten und nur ein einziges Mal eine andere Straße gewählt und benutzt hat, so genügte diese letzte Tatsache für den Beweis, daß es einen andern Weg zu diesem Ziele gibt.' *Zinelli* l. c. p. 24.

[2] Praxis Conciliorum etc. p. 1.

[3] De l'unanimité morale etc. p. 6. L'unanimité etc. p. 34.

[4] De suffragiorum pluralitate etc. p. 16.

[5] De l'unanimité morale etc. p. 7. L'unanimité etc. p. 35.

mit *Placet.* Aber Pennachi führt aus, daß das zweite Konzil, obgleich sich die Mazedonianer vor der Definition zurückgezogen haben, dennoch als Beweis dafür gelten muß, daß die moralische Einstimmigkeit der Väter zur Definition nicht notwendig ist, da es sich anschickte, trotz der starken Opposition der Mazedonianer, das Dogma zu definieren. Und warum zogen sich diese nun zurück? ‚Da neben hundertundfünfzig Bischöfen sechsunddreißig eine starke Minorität bildeten', sagt Pennachi, ‚konnten die Mazedonianer, ja mußten sie im Konzil bleiben, damit in Gegenwart dieser starken Minorität kein Spruch gefällt würde. Dennoch zogen sie es vor, lieber das Konzil zu verlassen, als durch ihr Bleiben ihre Verurteilung zu verhindern. . . . So haben in Wahrheit die Mazedonianer durch ihr Auftreten bezeugt, daß in Konzilien die Minorität entweder die Ansicht der Mehrzahl annehmen oder sich zurückziehen müsse, da ja eine starke Minorität die Entscheidung und das Urteil der Mehrheit nicht verhindern könne.'[1]

Die Ausflucht, deren sich die Verfasser der beiden französischen Broschüren bedienen müssen, um das Urteil des zweiten ökumenischen Konzils als ein einstimmiges erscheinen zu lassen, wirft in der Tat ein sehr ungünstiges Licht auf ihre eigene Ansicht. Für die Lehre muß, wie sie sagen, die Allgemeinheit ihrer Annahme durch die Kirche sprechen, und diese muß auf dem Konzile durch die Bischöfe der einzelnen Teilkirchen bezeugt werden. Darum gerade ist die Einstimmigkeit derselben erforderlich. — Also die hundertundfünfzig orthodox denkenden Väter auf dem zweiten Konzil genügten nicht für die Definition der Gottheit des Heiligen Geistes, weil sechsunddreißig widerstanden. Als diese letzteren das Konzil verlassen hatten, konnte die Definition vor sich gehen. War denn nun, da nur die Rechtgläubigen zurückblieben, ein besseres Zeugnis vorhanden für die Allgemeinheit des Glaubens an die Gottheit des Heiligen Geistes in der Kirche?

Auch im dritten allgemeinen Konzil, zu Ephesus, war es mit der Einmütigkeit der Väter nicht gut bestellt, und die beiden Anonymi suchen deshalb durch eine ähnliche Ausflucht wie beim zweiten Konzil eine einmütige Abstimmung bei der Definition zu erweisen. Bischof Feßler[2], der sich ganz auf Mansi und die dort mitgeteilten Dokumente stützt, gibt an, daß zweihundertundzehn recht-

---

[1] De suffragiorum pluralitate etc. p. 18.

[2] De numero suffragiorum etc. p. 5.

gläubig gesinnte Bischöfe im Konzile gegenwärtig waren, daß sich dagegen siebenunddreißig Anhänger des Nestorius zu einem Konziliabulum vereinigt hatten, und daß diese letzteren als Nestorianer verurteilt wurden. Nach Pennachi[1] waren nur einhundertachtundneunzig rechtgläubige Bischöfe auf dem Konzile und dreiundvierzig Nestorianer, und die Verurteilung stand bei den päpstlichen Legaten kraft eines Briefes des Papstes Cölestin schon fest, bevor die dreiundvierzig sich von den übrigen getrennt hatten.

Wir übergehen die Auseinandersetzungen der streitenden Parteien über die folgenden Konzilien, um uns noch etwas eingehender mit dem Konzil von Trient zu befassen.

In ihrem Protest gegen den Zusatz zur Geschäftsordnung hatten die Bischöfe für die Forderung, daß Glaubensdefinitionen nur bei Übereinstimmung aller Väter vorgenommen werden sollten, auf die Worte Pius' IV. aufmerksam gemacht, welcher, als es sich auf dem Konzil von Trient um die Definition einer hochwichtigen Sache handelte, erklärte, es solle nichts definiert werden, was nicht durch einstimmigen Beschluß der Väter gebilligt sei[2]. Diese Worte drücken freilich den Willen des Papstes aus bezüglich der Frage, um die es sich auf dem Konzil von Trient gerade damals handelte, doch stellen sie keineswegs eine für alle Konzilien notwendig geltende Regel auf. Als solche aber wollen sie die Verfasser der französischen Broschüren betrachtet wissen. Der Verfasser der in Neapel erschienenen beruft sich zum Beweise dafür auf drei Verhandlungen des Konzils von Trient, in denen das Prinzip von der Unanimität den Sieg davongetragen habe: 1. die Verhandlung über die Frage, ob die bischöfliche Residenzpflicht göttlichen oder menschlichen Ursprunges sei, 2. ob die bischöfliche Regierungsgewalt unmittelbar von Gott oder mittelbar durch den Papst gegeben werde, und 3. über die Frage von den päpstlichen Vorrechten[3]. Bei der ersten Verhandlung habe Pius IV., als drei Viertel der Väter für die Definition des Satzes gewesen seien, daß die Residenzpflicht göttlichen Rechtes sei, entschieden, man solle nur dann zur Definition übergehen, wenn die Bischöfe dieselbe in Übereinstimmung verlangten[4]. Ganz in derselben Weise entschied der Papst in der zweiten Frage[5]. Bei der Debatte über die dritte Frage entstand ein gewaltiger Kampf. Die

[1] De suffragiorum pluralitate etc. p. 18 sqq. [2] S. oben S. 70.
[3] De l'unanimité morale etc. p. 18 sqq. [4] Ibid. p. 18.
[5] Ibid. p. 19.

Legaten waren einen Augenblick versucht, die Sache nach der Majorität der Stimmen zu entscheiden. Der Kardinal von Lothringen aber erklärte, dann würde ein großes Schisma entstehen. Obschon nun, wie Pallavicini[1] sage, neun Zehntel der Väter für die Definition der Lehre von der Superiorität des Papstes über die Konzilien gewesen seien, habe Pius IV. dennoch wegen der Bitten des Kardinals von Lothringen und infolge des Hinweises auf die Gefahren der Definition verordnet, daß man die Definition noch unterlassen solle[2]. Der Verfasser beteuert ferner, daß alle dogmatischen Dekrete des Trienter Konzils mit moralischer Übereinstimmung der Väter beschlossen worden seien.

Aber nichts von alledem beweist die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung. Die Worte, in denen der Papst seinen Willen ausspricht, daß man nur dann ein dogmatisches Dekret beschließen solle, wenn die Väter für dasselbe einhellig ihre Stimmen abgäben, deuten eher an, daß er sich durch Gründe der Klugheit leiten ließ, nicht aber durch die Ansicht, die Übereinstimmung der Väter sei durch das Wesen der Konzilien geboten. Dies zeigt sich namentlich bei der zuletzt genannten Verhandlung: Es waren die Vorstellungen des Kardinals von Lothringen und sein Hinweis auf die Gefahren einer Definition, welche den Papst bewogen, nicht die Überzeugung von der Notwendigkeit moralischer Übereinstimmung. Neun Zehntel der Väter ferner wünschten die Definition, also fehlte ja die moralische Einstimmigkeit gar nicht. Denn auch diejenigen, welche moralische Einstimmigkeit für notwendig halten, sind nicht der Ansicht, daß diese durch einige wenige, etwa durch ein Achtel, also noch weniger durch ein Zehntel der Väter gestört werde. Wenn also der Papst trotz der neun Zehntel, die für die Definition waren, sich dennoch gegen dieselbe entschied, so konnte der Grund nicht darin liegen, daß die Zahl der zustimmenden Väter für die Definition nicht genügte.

Gegen Ende seiner Ausführungen[3] zitiert indessen der Verfasser der erwähnten französischen Broschüre eine Stelle aus dem Brief des Erzbischofs Calini von Zara (20. Juli 1562), die scheinbar etwas mehr Beweiskraft für seine Ansicht haben möchte. Nachdem Calini gesagt hat, daß Pius IV. in der Frage von der Residenz der Bischöfe keine Entscheidung getroffen haben wollte, es sei denn,

---

[1] Hist. Conc. Trid. l. 19, cap. 15, n. 3; l. 24, cap. 14, n. 12.

[2] De l'unanimité morale etc. p. 19 sq. [3] Ibid. p. 22 sq.

daß alle Väter übereinstimmten, fügt er als den Grund für diese Anordnung hinzu — wir geben diese Worte nach dem Zitate der Broschüre: ‚Attendu que dans aucun concile on n'était arrivé à une définition dogmatique, si ce n'est dans ces conditions; ou moins avec une majorité telle, qu'elle permettait de ne pas tenir compte de quelques dissidents trop peu nombreux, pour fournir un chiffre notable.' — Es ist aus dem Zitate nicht ersichtlich, ob Calini diesen Grund als denjenigen anführt, welchen der Papst selbst für seine Anordnung gegeben, oder ob er nur seine eigene Ansicht über den Grund, der den Papst bewogen habe, darlegt. Im zweiten Falle wäre das Zitat für die Notwendigkeit der Übereinstimmung der Väter schon an sich von geringer Bedeutung, in jedem Fall aber beruht die darin ausgesprochene Begründung auf einem geschichtlichen Irrtum.

Nach Feßlers Darstellung[1] stimmten die Väter des Konzils von Trient bei den dogmatischen Definitionen so ziemlich überein. Er geht die Sitzungen[2] durch, in welchen dogmatische Lehrsätze definiert wurden, und findet, daß, wo Widerspruch stattfand, dieser nur von wenigen ausging oder sich nicht auf die Substanz des Dekretes, sondern nur auf akzidentelle Punkte bezog. Eine Ausnahme indessen muß er feststellen, nämlich bei dem Dekrete über die gemischten Ehen. Dieses wurde in der fünfundzwanzigsten Sitzung, an welcher einhundertneunundneunzig Väter teilnahmen, gegen die Ansicht von mehr als fünfzig Vätern beschlossen[3]. Man mag einwenden, daß dieses Dekret ein Disziplinardekret war. Aber es hatte eine dogmatische Grundlage, nämlich die Lehre, daß es in der Gewalt der Kirche liege, für den Ehekontrakt Formalitäten vorzuschreiben, deren Vernachlässigung Kontrakt und Sakrament ungültig macht, daß also die Kirche Materie und Form eines Sakramentes wenigstens indirekt verändern könne.

Auch Sanguineti[4] zieht das Konzil von Trient in den Kreis seiner Untersuchungen. Zunächst führt er das Zeugnis von Tournely[5] und Sarpi[6] dafür an, daß auf demselben dogmatische Lehren nach Majoritätsbeschluß entschieden worden seien. Die Zeugnisse Tournelys sprechen jedoch nicht klar für Sanguinetis Ansicht, überzeugend sind

---

[1] Praxis Conciliorum etc. p. 12 sqq.

[2] Sessio 4. 5. 6. 7. 13. 14. 21. 22. 23. 24. 25.

[3] *Feßler* l. c. p. 15. [4] Votum p. 6 sqq.

[5] Prael. de Eccl. q. 4, a. 5, ed. Paris. 1726. Tom. I, p. 528. 529. 554. 556. 559.

[6] Hist. Conc. Trid. l. 2, p. 540. 559.

dagegen die Zitate aus Sarpi. Auch Benedikt XIV.[1] erklärt, daß in den Generalkonzilien nach Mehrheit der Stimmen entschieden werde, und daß dies auch im Konzil von Trient geschehen sei, wofür er ein Zitat aus Pallavicini[2] bringt.

Wenn Sanguinetis Beweise für die Majoritätsbeschlüsse auf dem Konzil von Trient vielleicht nicht glänzend zu nennen sind, so zeigt er, was die Hauptsache ist, um so klarer, daß Pius IV. seine vielberegte Anordnung nicht darum erließ, weil er die Einstimmigkeit bei dogmatischen Konzilsentscheidungen für notwendig gehalten hätte, sondern weil er es unter den obwaltenden Verhältnissen als durch die Klugheit geboten erachtete, von einer nicht einhelligen Beschlußnahme abzustehen. Er teilt den Inhalt des päpstlichen Briefes nach Pallavicini[3] ausführlich mit: Der Papst, heißt es in demselben, wolle weder die Auflösung des Konzils noch einen Bruch mit den andern Nationen. Er sei in verschiedenen Punkten bis zum äußersten gegangen, um sich den Forderungen des Kardinals von Lothringen und der Franzosen anzupassen. Auch jetzt wolle er ihnen entgegenkommen, und wenn man in der Frage über die päpstlichen Prärogativen auf übergroße Schwierigkeiten stoße und im Falle der Definition einen Bruch befürchten müsse, sei er damit zufrieden, daß man von jeder dogmatischen Erklärung absehe und nur jene Definitionen vornehme, in denen Übereinstimmung herrsche.

Sanguineti führt noch eine andere Stelle aus Pallavicini[4] an, in welcher dieser über die große Freiheit spricht, die der Papst den Vätern von Trient gestattet habe. Der Papst ging in seiner Liebe zur Eintracht so weit, daß er, als von zehn Teilen der Väter neun beschlossen, das Dekret der florentinischen Synode zu bestätigen und auch die Oberhoheit des Papstes über die Konzilien zu definieren, nichtsdestoweniger wegen des Widerstrebens des Kardinals von Lothringen und einer sehr geringen Zahl anderer Konzilsväter verfügte, man solle lieber die Eintracht unangetastet lassen. Also hat der Papst durch seine Zugeständnisse an die Minorität nicht ein den Konzilien eigentümliches Recht anerkannt, sondern nur weise Mäßigung und Friedensliebe bekundet.

Hinsichtlich der Frage, ob überhaupt dogmatische Dekrete mit bloßer Stimmenmehrheit auf dem Konzil von Trient zu stande gekommen seien, scheint ein von Sanguineti[5] beigebrachtes Zitat aus

[1] De serv. Dei beat. I, cap. 22, n. 15.
[2] Hist. Conc. Trid. l. 16, cap. 4, n. 19. [3] Ibid. l. 19, cap. 15, n. 3.
[4] Ibid. l. 24, cap. 14, n. 12. [5] Votum p. 12.

Sarpi zu einer verneinenden Antwort hinzudrängen. Sarpi[1] sagt nämlich, ‚in diesem Konzile habe es als Regel gegolten, daß zur Feststellung eines Reformdekretes der größere Teil der Stimmen genügt habe, daß aber ein Glaubensdekret nicht erlassen werden durfte unter dem Widerspruche eines beträchtlichen Teils (una parte notabile)‘. Sanguineti erklärt dies so, daß Sarpi unter dem größeren Teile die genaue, mathematisch genommen, größere Hälfte der Väter, aber nicht einen weitaus größeren Teil derselben verstanden habe. Unter einem beträchtlichen Teile widersprechender Väter verstehe er einen sehr großen Teil, etwa den vierten oder dritten Teil des Konzils[2]. Nach dem Zusammenhange bei Sarpi wollten manche Väter in der Tat dreiundzwanzig von einhundertvierundachtzig, also den achten Teil, nicht als einen beträchtlichen Teil, welcher die Definierung einer dogmatischen Lehre verhindern könne, betrachten.

Daß der weitaus größere Teil auch auf dem Konzil von Trient für die Erlassung dogmatischer Dekrete genügt habe, beweist Sanguineti[3] aus der von Angelus Massarelli, dem Sekretär des Konzils von Trient, nach dem Konzil aufgezeichneten Geschäftsordnung dieses Konzils. In dem Abschnitt *De modo conficiendi et examinandi decreta* sagt Massarelli: Wenn die vorgelegten Dekrete in der Form, in der sie vor das Konzil kamen, nicht gefallen hätten, sei die Prüfung und Verbesserung derselben in der Generalkongregation so lange fortgesetzt worden, ‚bis das Dekret entweder von allen . . . oder wenigstens von dem weitaus größeren Teile gebilligt worden sei‘[4]. Es wurde also, folgert Sanguineti, nicht die

---

[1] Hist. Conc. Trid. l. 6, ed. Cond. p. 561.

[2] Votum p. 13. [3] Ibid. p. 14.

[4] Der betreffende Abschnitt der Geschäftsordnung auf dem Konzil von Trient lautet nach Feßler (Das vatikanische Konzilium S. 108, Anm.) folgendermaßen: ‚Sic igitur reformato decreto, de eo data omnibus copia, iterum in Congregatione generali illud examinandum proponitur, atque censurae (die Bemerkungen) super eo factae denuo a deputatis (von der Kommission) perpenduntur, qui illud secundum eas reformant, rursumque in plena Synodo examinatur, quod toties fit, quousque vel *ab omnibus, si fieri posset,* quod omni cura, studio ac diligentia Praesidentes et deputati procurant, vel saltem *a longe maiore parte* comprobetur. Si autem Patres vel supra tota decreti forma, vel aliquo eius capite adeo discordes essent, ut a maiore parte reprobaretur, tunc alia decreti forma concipitur, quae si eodem modo proposita pluribus displiceret, alia atque alia vel integra vel aliquod particulare caput vel canon formatur, quousque tandem, ut dictum est Patres omnes vel *maior pars* conveniat.‘ Der nächstfolgende Abschnitt besagt, daß diese vorangestellte allgemeine Norm auch für die Glaubensentscheidungen galt.

moralische Übereinstimmung aller verlangt. Diese wurde gewünscht und angestrebt, aber nicht als notwendig betrachtet[1].

Sanguineti schließt seine Erörterung über das Tridentinische Konzil mit der Bemerkung, daß aus der Geschichte desselben nichts entnommen werden könne, wodurch die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung der Väter eines Konzils für eine dogmatische Definition bewiesen würde; aus derselben ergebe sich vielmehr, daß dafür die Majorität der Stimmen genüge, wenn auch der Papst aus weiser Anpassung an die Verhältnisse mehreremal befohlen habe, wegen der Opposition des geringeren Teiles der Väter von der Definition abzustehen. Die Frage aber, ob die Verhältnisse des Vatikanischen Konzils eine ähnliche Anpassung fordern, sei keine Rechtsfrage, ihre Entscheidung müsse der Weisheit des Papstes überlassen bleiben[2].

Es versteht sich, daß in unserer Kontroverse auch für beide Ansichten Aussprüche von Kirchenvätern und Theologen angeführt wurden. Natürlich berufen sich die Vertreter der Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung an erster Stelle auf das Wort des Vincentius von Lerin ‚Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus‘, wogegen die andern immer wieder betonen, daß dieser Ausspruch wohl positiv sage, das immer, überall und von allen Geglaubte sei katholisch, nicht aber behaupte, ausschließlich dies sei katholisch.

Der ungenannte Verfasser der Broschüre ‚De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles oecuméniques‘ etc.[3] beruft sich auch auf den hl. Augustinus[4], auf Papst Leo[5], Vigilius[6], Gregor den Großen[7]. Aber man braucht nur die angegebenen Stellen zu lesen, um gleich zu sehen, wie diese alle nur von der Tatsache sprechen, daß die Einmütigkeit in den von ihnen zitierten Konzilien vorhanden gewesen oder daß die Einmütigkeit beweiskräftig sei für die Wahrheit. Von den vor- und nachtridentinischen Theologen

---

[1] Votum p. 14. [2] Ibid. p. 14 sq.

[3] p. 26 sqq. — Als Verfasser galt Bischof Dupanloup; auch die nach dem Konzile unter dem Titel: ‚Muß der Katholik an die päpstliche Unfehlbarkeit glauben?‘ (Braunsberg 1870) erschienene Übersetzung nennt ihn als den mutmaßlichen Verfasser (Vorwort S. III). Die Väter der Minorität, wie Haynald und Stroßmayer, pflegten sich auf diese Broschüre wie auf ein Orakel zu berufen. Doch ist sie, wie die folgende Ausführung zeigt, im besten Falle ein sehr oberflächliches Elaborat.

[4] De bapt. l. 2, cap. 4, n. 5. [5] Brief an Flavian.

[6] *Harduin* II, 11. — Ep. legatis Franc. directa. *Mansi* IX, 153.

[7] *Harduin* II, 77.

zitiert derselbe Autor für seine Ansicht Nikolaus von Cues[1], Melchior Canus[2], Jakobatius[3], Diego Payva[4], Lainez[5], Tournely[6], Muzzarelli[7], Vizzardelli[8].

P. Steccanella, der die Zitate eingehend prüfte[9], nennt sie ‚tam apte corrupta vel detruncata, ut fere omnia fraudum dolique plena diceres', und weist dieses durch Gegenüberstellung der wirklichen in den Theologen enthaltenen Stellen nach. In der Tat muß die Zustutzung und offenbare Mißdeutung der aus jenen Autoren angeführten Sätze Befremden erregen.

Das erste dem Kardinale Nikolaus von Cues entnommene Zitat lautet bei dem Anonymus: ‚Nulla conclusio, maxime in materia fidei, esset secura, *nisi ad unitatem vota reducerentur,* sicut in omnibus conciliis legimus actum.' Hieraus leitet er als die Lehre des Kardinals ab, daß auf dem Konzil zur Definition einer Glaubenswahrheit Stimmeneinheit der Väter erforderlich sei, und daß die Majorität der Stimmen nicht genüge. Nun ist aber das Zitat ein von einem größeren Satze abgeschnittener Schluß, und in dem Teile, der weggefallen ist, sagt der Kardinal dreimal, daß auf dem Konzile nach der Majorität der Stimmen entschieden zu werden pflege. Der Schlußsatz fügt, soviel ich ihn verstehe, hinzu, daß die Minorität sich der Majorität unterwerfen muß; sonst sei die definierte Lehre nicht sicher gestellt, natürlich, weil dann die Dissentierenden die entgegengesetzte Lehre verbreiten würden[10].

Sein zweites Zitat gibt der Anonymus richtig wieder; aber er mißdeutet es in einer ganz auffallenden Weise. Melchior Canus schreibt: ‚Nego, cum de fide agitur, sequi plurimorum iudicium *oportere.* Nec his ut in humanis vel electionibus vel iudiciis ex

---

[1] De concordia cath. II, cap. 15. [2] De auctor. concil. V, cap. 5, q. 2.

[3] De concilio l. 6 (ed. Palmé), p. 259. [4] Defensio Trident. fidei I, 42.

[5] Rede über die bischöfliche Jurisdiktion bei *Le P. Prat,* Hist. du Concile de Trente V, 209. (?)

[6] De Eccles. I, 534.

[7] De auctoritate Rom. Pont. II, cap. 5, § 6; I, cap. 4.

[8] Manuscr. l. 2, cap. 6, n. 103. [9] Adversus novam doctrinam etc. p. 43 sqq.

[10] Die ganze Stelle lautet: ‚Quisque ad Synodum pergens *iudicio maioris partis se submittere tenetur,* quia hanc (?) praesupponit, quod *maior pars regulariter vincit,* tunc Synodus finali ex concordia omnium definit. Licet varia sint etiam particularium vota, quando *iuxta maiorem partem concludit,* nulla tamen conclusio, maxime in materia fidei, esset secura, nisi ad unitatem vota reducerentur, sicut in omnibus conciliis legimus actum' (*Nicol. Cusanus,* De concord. catholica l. 2, cap. 15).

numero suffragiorum sententiam metimur. Scimus frequenter usu venire, ut maior pars vincat meliorem. Scimus non ea semper esse optima, quae placent pluribus.‘ Damit soll nun behauptet sein, daß der Papst der Majorität auf dem Konzil nicht zustimmen könne. Aber wie konnte der Anonymus diesen Sinn in den Worten finden? Canus sagt im Gegenteile, daß der Papst der Majorität nicht zuzustimmen braucht, daß er frei ist, sich ihr zuzuwenden oder nicht. Er ist nicht gehalten, ihr zuzustimmen, weil es manchmal vorkommt, daß sie für das minder Gute eintritt, ein Gedanke, den Canus im folgenden noch mehr hervorhebt. Am Ende des Abschnittes spricht er von den kleinen Konzilien und sagt, daß sie trotz der geringen Zahl ihrer Mitglieder das höchste Ansehen in der Kirche hätten: ‚Non enim numero haec iudicantur, sed pondere. Pondus autem conciliis dat Summi Pontificis et gravitas et auctoritas, quae si adsit, centum patres satis sunt, si desit, nulli sunt satis, sint quamlibet plurimi.‘ Das Ganze schließt er ab mit dem Satze: ‚Nec si maior pars patrum vere sentiat, summus Ecclesiae pontifex repugnabit.‘[1] Also lehrt Canus an der Stelle ganz das Gegenteil von dem, was der Anonymus ihm in den Mund legt. Der Papst kann der Majorität zustimmen. Doch urteilt er vorab, ob sie recht entscheidet. Findet er, daß sie schlecht oder weniger gut urteilt, so braucht er sich ihr nicht anzuschließen. Er kann die Minorität, als die pars sanior, der Majorität vorziehen.

Ganz dieselbe Lehre trägt Kardinal Jakobatius vor, den der Anonymus als dritte Autorität für seine Ansicht von der Notwendigkeit der allgemeinen Übereinstimmung anruft. Dies erhellt schon aus der zitierten Stelle: Die Majorität hat nicht immer recht, wie groß sie auch sein mag, ‚nec *semper* in conciliis generalibus attendi *debet* maioritas numeri . . . nec *semper* arguendum est a multitudine‘. Daß der Anonymus nicht selbst sofort eingesehen hat, hier werde nicht gelehrt, daß der Papst der Majorität nicht zustimmen könne, sondern, daß er ihr nicht zuzustimmen brauche, weil sie nicht immer für das Gute oder Bessere stimme, ist in der Tat schwer begreiflich. Zugleich geht ja offenbar aus dem Satze des Kardinals Jakobatius hervor, daß in der Regel die Majorität den Sieg davontrage. Nur ist es ‚nicht immer‘ der Fall. So hatte er auch schon vorher mit ausdrücklichen Worten gesagt: ‚Et per hoc patet, quod

[1] *Melchior Canus*, De locis theologicis l. 5. De auctoritate conciliorum cap. 5, q. 2.

in actibus conciliaribus *attenditur maioritas numeri,* quando cum maioritate numeri concurrit sanioritas; esset enim valde absonum, quod ubi appareret evidens ratio veritatis, staretur multitudini contrarium asserenti, nec semper arguendum est a multitudine'[1], d. h. man darf der Majorität nicht zustimmen, wenn sie das Gegenteil von der klar erkannten Wahrheit sagt, und nicht immer ist ein Beweis gültig, der sich auf die Menge stützt.

Tournely wird vom Anonymus wieder stückweise, so wie es für ihn günstig ist, zitiert und dazu falsch erklärt. Die angeführte Stelle lautet folgendermaßen: ‚Respondeo perfectam re ipsa esse unanimitatem, quando pauci tantum numero reclamant. Si vero ante latam definitionem [vor einer Konzilsentscheidung] plures fuerint, qui reclament; si auctoritate vel dignitate sedis illustres et conspicui; tunc non ex una simpliciter ac mathematice sumpta pluralitate res ultimo diiudicanda est ac terminanda, *sed maturius expendenda*'. Hiermit schließt der Anonymus ab[2]. Bei Tournely folgt aber: ‚donec vel ad unitatem et consensionem redeant, qui repugnabant, vel *Concilii plenarii iudicio et auctoritate decretoria finiatur ac terminetur*'[3]. Diese Worte konnte der Anonymus freilich nicht gebrauchen. Es wäre ja dem Leser dann gleich klar gewesen, daß an der zitierten Stelle gar nicht die Rede ist von einem Konzil, sondern von Streitigkeiten, wie sie zur Zeit des Ketzertaufstreites die Kirche teilten. Ferner hätte er dann ja diesen Theologen lehren lassen, daß ein Konzil auch bei Uneinigkeit der Väter eine Lehre entscheiden könne.

Die Frage, ob der Papst mit der Majorität eines Konzils eine Lehre definieren könne, scheint Tournely nirgendwo ausdrücklich zu behandeln. Eingehend dagegen bespricht er die zu seiner Zeit in Frankreich brennende Frage, ob die strenge Einstimmigkeit der Väter zu einer Definition notwendig sei, wie es die Jansenisten behaupteten. Aber in seinen Beweisen für die Unrichtigkeit der jansenistischen Lehre führt er Momente auf, die zugleich erweisen, daß er auch die Majorität der Stimmen für genügend halte. So bringt er als Beweis eine Entscheidung aus dem Konzil von Trient vor, gegen welche sich nach Sarpi[4] beinahe die Hälfte oder[5] drei-

---

[1] De Conciliis l. 6, art. 3, n. 25 sq.

[2] De l'unanimité morale etc. p. 33.

[3] So Tournely nach *Steccanella* l. c. p. 47 sq. In der editio altera, Paris. 1726, wonach der Anonymus offenbar zitiert, steht 1, 534 statt ‚Concilii plenarii': ‚Ecclesiae' und statt ‚decretoria': ‚decretorie'.

[4] Hist. Conc. Trid. l. 6, p. 540. [5] Ibid. l. 6, p. 559.

undzwanzig Bischöfe vergebens widersetzt hätten[1]. Später spricht er von einer andern Entscheidung, bei welcher die Mehrheit der Stimmen gesiegt habe. Endlich lehrt er auch deutlich, daß die Majorität der Stimmen auf dem Konzile genüge: ‚Denique communis semper fuit, ut supra iam dictum est, ac recepta omnium tribunalium lex ac regula, ut *ex plurali suffragiorum numero* sententia pronuntietur. Si enim audiantur, qui repugnant ac contradicunt, si expetatur eorum consensus, nec prius lata sententia vim et auctoritatem legis assequatur, quam sententiae acquiescant, nulla unquam finietur controversia, aeternae erunt ac interminabiles discordiae; quanta inde et in Republica et in Ecclesia rerum perturbatio. Quodsi in omni civili ac politico tribunali lex illa locum habet, quanto magis in Ecclesiastico.‘[2]

Die Broschüre führt auch Lainez als Vertreter der Ansicht an, daß moralische Einhelligkeit der Väter für eine Lehrentscheidung notwendig sei. ‚Der gelehrte Jesuit Lainez‘, so heißt es, ‚dachte ebenso, als er am Schlusse seiner berühmten Rede über die bischöfliche Jurisdiktion sagte: daß in einer Frage, in der die Väter geteilt seien, nichts definiert werden dürfe, daß ein Konzil nicht versammelt wäre, um Schulstreitigkeiten zu entscheiden, sondern um die Häresien zu verdammen.‘[3] Zitiert wird hierzu Le P. Prat, Histoire du Concile de Trente liv. V, p. 209. Von diesem Buche ist die Ausgabe von 1851 zu Paris-Lyon in zwei, die von 1854 zu Brüssel in drei Bänden erschienen. In der Brüsseler Ausgabe war die Stelle nicht zu finden. In der bekannten Sammlung von Le Plat steht V, 524 die Rede des P. Lainez vom 20. Oktober 1562; aber von der ihm zugeschriebenen Lehre ist nichts darin. Vielleicht hat der Anonymus an das Votum vom 9. Dezember gedacht (*Pallavicini* l. 19, cap. 6, n. 6). Da sagt P. Lainez zu Anfang allerdings, das Konzil solle sich nicht um Schulstreitigkeiten kümmern. Aber daß in einer Frage, in der die Väter geteilt seien, nichts definiert werden dürfe, steht auch hier mit keinem Worte.

Das einzige in der Broschüre enthaltene gültige Zitat bleibt die aus Muzzarelli angeführte Stelle. Aber sie bietet eine äußerst schwache Stütze für die vertretene Ansicht. Folgendes ist der Zusammenhang: Bei Besprechung des Konzils von Chalcedon sagt Muzzarelli, achtundvierzig Bischöfe hätten Bedenken getragen,

---

[1] De Ecclesia q. 3, art. 5, editio altera, Paris. 1726, I, 529.
[2] Ibid. p. 533. [3] In der deutschen Übersetzung S. 22.

den bekannten Brief des Papstes Leo anzunehmen, während sich fünfhundertzweiundachtzig ganz für denselben erklärten. Hierzu bemerkt er nun[1], daß der Widerspruch von achtundvierzig gegen fünfhundertzweiundachtzig, selbst wenn er bis zum Ende bestehen geblieben wäre, von der Entscheidung nicht hätte zurückhalten können, ‚cum in conciliis oecumenicis, sicuti in ecclesia dispersa, consensus moraliter unanimis requiratur per omnes orthodoxos doctores, non consensus physice et absolute unanimis'. Die moralische Übereinstimmung besteht nach Muzzarelli also auch dann noch, wenn neben fünfhundertzweiundachtzig zustimmenden Vätern achtundvierzig widerstreben. Würde die Broschüre, welche die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung behauptet, diese Lehre Muzzarellis annehmen? — Dazu muß ferner beachtet werden, daß Muzzarelli nur ganz nebenbei bemerkt, es sei die moralische Übereinstimmung der Väter auf dem Konzil erforderlich. Nach dem Zusammenhange will er direkt nur sagen, die volle physische Übereinstimmung sei nicht erforderlich. Ich möchte bezweifeln, daß Muzzarelli auf die ausdrückliche Frage, ob er die moralische Übereinstimmung für notwendig halte, eine bejahende Antwort gegeben hätte.

Der Ort, an dem sich Muzzarelli hierüber direkt hätte aussprechen müssen, wäre im vierten Kapitel des ersten Bandes gewesen, wo er ex professo über alle zu einem wahren Konzil und zu den endgültigen Beschlüssen desselben wesentlichen Erfordernisse redet, und in der Tat beruft sich die Broschüre auch mehreremal auf das Kapitel, ohne indes die angerufenen Stellen näher zu zitieren. Dieses Kapitel spricht mit großer Ausführlichkeit über die Notwendigkeit der Bestätigung der Beschlüsse durch den Papst, enthält aber gar nichts von der Notwendigkeit der Übereinstimmung aller Bischöfe bei Fassung derselben. Muzzarelli scheint diese im Gegenteil auszuschließen, da er unter anderem mehreremal die Lehre von der Unfehlbarkeit des ohne die Bischöfe ex cathedra[2] sprechenden Papstes darlegt.

Sehen wir von Muzzarelli ab, so ist es zweifellos, daß alle großen Theologen, welche eingehender über die Konzilien geschrieben haben, die Ansicht vertreten, daß der Papst mit der Majorität des Konzils eine Glaubensdefinition vornehmen könne. Sie gingen aber noch weiter. Steccanella weist nach[3], daß sie die Lehre aufstellten,

---

[1] De auctoritate Romani Pontificis II, 95.
[2] L. c. p. 61. 77. [3] Adversus novam doctrinam etc. p. 32 sqq.

der Papst sei, wenn ein Konzil sich spalte, ganz frei in der Wahl, sich der einen oder andern Partei anzuschließen. Er könne also auch, falls es je vorkommen sollte, daß ihm die Ansicht der Majorität mißfalle, mit der Minorität die Frage entscheiden. Für diese Ansicht führt er Melchior Canus[1], Bellarmin[2], Benedikt XIV.[3], Sfondratus[4], Jakobatius[5], Gravina[6] an. Im folgenden Abschnitt[7] fügt er indessen hinzu, daß nach der gewöhnlichen Regel in den Konzilien die Majorität den Sieg davontrage, und daß Bellarmin[8] sage, als Vorsitzender des Konzils müsse der Papst sich der Majorität anschließen, aber als Oberhaupt der Kirche könne er ihr Urteil annullieren. Wenn der Papst also auf seiten der Minorität steht, so wird der Beschluß, für den sich der Papst mit der Minorität ausspricht, kein Beschluß des Konzils, der Papst aber kann denselben ex cathedra definieren. Diese Lehre steht mit der oben erwähnten im Einklange, daß naturgemäß beim Konzile, wie bei andern Versammlungen, die Mehrzahl der Stimmen entscheiden muß.

Die Ansicht also, daß bei einem Konzile zur Entscheidung einer Glaubenslehre moralische Übereinstimmung der Väter erforderlich sei, hat nirgendwo ein Fundament, weder in der Natur der Sache, noch in der Geschichte der Konzilien, noch in der Autorität der Väter oder Theologen. Auf dem Vatikanischen Konzil ist sie nur deshalb mit so großer Hitze verfochten worden, weil man dadurch die gefürchtete Definition der Unfehlbarkeit des Papstes abwenden zu können glaubte. Die Definition hat nun später in der Tat mit moralischer Einstimmigkeit stattgefunden. Die Gegner derselben haben sich fast alle zurückgezogen. Von den achtundachtzig ablehnenden Stimmen der Generalkongregation haben sich fünf bei der entscheidenden Abstimmung für die Definition erklärt, zwei stimmten gegen dieselbe, die andern haben sich an der Abstimmung nicht beteiligt. So stimmten denn von den fünfhundertfünfunddreißig anwesenden Vätern nur zwei mit *Non placet,* alle andern mit *Placet.* Kaum fehlte die absolute Einstimmigkeit der Väter.

---

[1] De locis theologicis l. 5, cap. 5, q. 2.
[2] De Conciliis l. 1, cap. 18.
[3] De Synodo dioec. l. 12, cap. 2, § 2.
[4] Regale sacerdotium l. 2, § 14, n. 6.
[5] De Conciliis l. 6, a. 3, n. 25.
[6] De causa efficiente conciliorum dub. 2.
[7] L. c. p. 38 sqq.
[8] L. c.

Fünftes Kapitel.

Die Unterweisung der Bischöfe durch einen Unbekannten über ihre Pflichten vor der Zustimmung zu dem Lehrdekrete von der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Ein letztes Mittel, die Definition zu verhindern. — Erste Frage: Kann ein Bischof für die Lehre stimmen, ohne volle Gewißheit über ihre Offenbarung usw. zu haben? — Zweite Frage: Wie verschafft sich der Bischof ein sicheres Urteil? — Dritte Frage: Was hat der Bischof nach genauer Prüfung zu tun? — Die Schrift ist eine Beleidigung der Bischöfe. — Bischof Salas darüber. — Erzbischof Manning ebenso. — Der Verfasser der Schrift. — Gegenschrift von A. Potton O. Pr. — Gegenschrift von A. Ballerini S. J. — Dritte Gegenschrift: ‚Episcoporum conscientia in tuto posita'.

Da die im vorigen Kapitel besprochene Frage, ob bei Glaubensdekreten die moralische Einstimmigkeit der Väter erforderlich sei, für die Minoritätsbischöfe einen so unglücklichen Ausgang nahm, mußte die Hoffnung schwinden, daß ihre immerhin stattliche Zahl die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verhindern werde. Es wurde immer klarer: die Definition war im Anzuge. Das Schema über den Papst mit der Lehre von dessen Unfehlbarkeit wurde Anfang Mai dem Konzil vorgelegt, und die Generaldebatte über dasselbe begann. Da versuchte man ein letztes Mittel, die Definition zu verhindern. Eine anonyme Schrift erschien, die ‚für die Bischöfe allein' bestimmt war und den Zweck hatte, die Mitglieder der Majorität durch Erregung von Gewissensskrupeln in ihrem Vorgehen aufzuhalten. Sie trug den Titel: ‚Moralische Untersuchung über die Pflicht der Bischöfe bei ihrer Stimmabgabe in Betreff der Definition der persönlichen und unabhängigen Unfehlbarkeit des römischen Papstes'[1]. Wie der Verfasser, so war auch der Druckort nicht genannt. Man glaubte aus

[1] Disquisitio moralis de officio Episcoporum in emittendis suffragiis circa personalis et independentis Infallibilitatis Romani Pontificis definitionem. Solis RR. Episcopis typis mandata nec publice edenda (15 p.).

dem Stile der lateinisch geschriebenen Broschüre auf einen französischen Verfasser schließen zu dürfen.

Drei Fragen werden in der Schrift gestellt und beantwortet, von denen die erste lautet: ‚Kann ein Bischof, ohne eine schwere Sünde zu begehen, seine Stimme für das Dekret abgeben, in welchem die persönliche und unabhängige Unfehlbarkeit des römischen Papstes definiert wird, wenn er nicht vorher vor Gott und in der Aufrichtigkeit seines Gewissens die wahre und volle Gewißheit hat, daß diese Lehre geoffenbart und immer und allenthalben (passim) in der Kirche als geoffenbarte gelehrt und geglaubt worden ist?‘ — Friedrich bemerkt dazu: ‚Man sollte denken, daß sich dies von selbst verstände; allein die Minorität beweist dadurch, daß sie die Stellung dieses „Moralfalles“ für notwendig hielt, deutlicher als alles, welche Leute sich auf seiten der Majorität befunden haben müssen.‘[1] Aber wenn die Minorität wirklich für diese Schrift verantwortlich ist, so beweist sie dadurch vielmehr, daß die große Zahl der Bischöfe, welche der Definition zustimmten, ihr Furcht einflößte, und daß sie glaubte, dieselben durch Übertreibung ihrer vor der Definition zu beobachtenden Pflichten im Gewissen beirren und von ihrem Entschlusse abbringen zu können.

Die Frage wird in der Schrift selbstverständlich verneint. Ein solcher Bischof, so heißt es, versündige sich erstens gegen die Wahrhaftigkeit, indem er durch sein *Placet* sage, er sei gewiß, daß jene Lehre geoffenbart und stets überall in der Kirche gelehrt und überliefert worden sei, obgleich er hiervon keine Gewißheit habe. Diese Art von Lüge aber sei von allen die schwerste, und eine schwerere sei undenkbar. Zweitens versündige er sich gegen den Glauben, da er behaupte, in der Glaubenshinterlage sei eine Lehre enthalten, von der er nicht gewiß weiß, daß sie zu den geoffenbarten Wahrheiten gehört. Diese Sünde sei unter den Sünden gegen den Glauben um so größer, als sie nicht ein Privatakt, sondern ein öffentlicher sei, der dem allgemeinen Glauben der Kirche etwas aufzunötigen versuche, was vielleicht nicht zum Glauben gehört. Drittens begehe jener Bischof eine Sünde gegen die Gerechtigkeit. Ein Richter würde eine große Sünde gegen die Gerechtigkeit begehen, wenn er einen Angeklagten zum Tode verurteilte, obgleich er über die Tatsache des Verbrechens oder das geltende Recht keine Gewißheit hätte. Um so mehr würde sich ein geistlicher Richter

[1] Geschichte des Vatikanischen Konzils III, 998.

versündigen, der nicht einen Menschen, sondern unzählige zum Tode nicht des Leibes, sondern der Seele verurteilte und das Schwert des Anathems für eine Lehre schwinge, ohne volle Gewißheit zu haben, daß sie geoffenbart sei. Endlich viertens würde sich jener Bischof gegen seine Pflicht versündigen, für den Frieden und die Einheit der Kirche zu sorgen, weil er, soweit er selbst in Betracht komme, die heilige Kirche Gottes durch seine Unklugheit und Leichtfertigkeit in Verwirrung brächte und zerrisse. Der Verfasser weist auf den Abfall vieler Katholiken von der Kirche hin, welcher zu befürchten sei, wenn die päpstliche Unfehlbarkeit definiert werde.

Die zweite Frage und Antwort belehrt die Bischöfe über die Art und Weise, wie sie sich ein sicheres Urteil darüber bilden sollen, ob sie mit gutem Gewissen zu jener Definition ihr *Placet* geben können. Sie müssen die Frage erstens persönlich untersuchen. Denn in allen Arten von Richterkollegien liegt dem einzelnen die schwere Pflicht ob, persönlich die Sache zu untersuchen; er darf sich diesem Studium nicht entziehen und blindlings der Ansicht anderer, des Präsidenten oder der Kollegen, folgen. So darf im Konzile ein Bischof nicht die Meinung (opinio) des Papstes oder der übrigen Bischöfe ohne eigenes Studium annehmen. Zweitens muß seine Untersuchung klug sein. Darum muß er die Vorurteile der Schule ablegen und die Gründe für und namentlich die Gründe gegen die Lehre sich aufmerksam vorführen und ihr Gewicht mit aller Vorsicht abwägen. Beides sucht der Verfasser eingehend zu beweisen, wobei er besonders gegen die Schule, in welcher die Bischöfe etwa die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes angenommen haben, Argwohn einzuflößen sucht und es als notwendig bezeichnet, nicht nur die Beweise für die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit zu studieren, sondern auch ‚mit der größten Aufmerksamkeit die Gegenbeweise derjenigen zu lesen und reiflich zu erwägen, welche sie leugnen oder für zweifelhaft oder nicht definierbar halten‘. Endlich drittens muß das Urteil über die Lehre gewonnen werden aus dem Studium wirklich und eigentlich dogmatischer Beweise. Denn es handelt sich um geoffenbarte Lehren als solche. Die wirklichen Beweise sind klare Texte der Heiligen Schrift und die alte und ununterbrochene katholische Tradition der Kirche. Es genügt also nicht, jene Lehre als durch einen theologischen Schluß mehr oder weniger wahrscheinlich bewiesen zu erachten, einige Stellen von Vätern und alten Schriftstellern, die verschiedentlich erklärt werden, kennen zu lernen, die Lehre für eine fromme zu halten

oder für eine solche, welche mehr kindliche Ergebenheit gegen den Papst verrät usw.

Noch eine dritte Frage wird gestellt: Wie muß sich der Bischof verhalten, nachdem er eine genaue Prüfung der Frage vorgenommen hat? Er kann dann, so lautet die Antwort, entweder zweifelhaft sein oder die Lehre für wahrscheinlich halten oder endlich sie als gewiß ansehen. Im ersten Falle beginge er ein großes Verbrechen, wenn er ein *Placet* abgäbe. Im zweiten Falle kann er für seine Person der Lehre günstig gesinnt sein und sie festhalten; aber andern vorschreiben darf er sie nicht. Er muß also mit *Non placet* stimmen. Wenn er aber die Lehre als eine geoffenbarte und in der katholischen Kirche geglaubte und überlieferte mit voller Gewißheit erkennt (was nach Ansicht des Anonymus schwerlich der Fall sein wird), muß er noch untersuchen, ob es jetzt ersprießlich ist, bei so vielen Stürmen und schlimmen Folgen, die voraussichtlich aus der Definition hervorgehen, diese Lehre dogmatisch festzustellen, welche die Kirche während der achtzehn Jahrhunderte ihres Bestandes bis jetzt nie definieren zu müssen glaubte.

Den Schluß bildet eine Übersicht aller schrecklichen Dinge, die für die Kirche zu fürchten sind, wenn die Lehre definiert wird, und die lebhafte Schilderung der Gewissensqualen, welche die Bischöfe zu erdulden haben werden, wenn sie sich einmal angesichts der schlimmen Folgen der Definition gestehen müssen, daß dieselben ihrem unklugen Auftreten zuzuschreiben seien.

Das ist der Inhalt der Schrift. Was die in ihr vorgelegte Lehre angeht, so wird man derselben, abgesehen von den maßlosen Übertreibungen, in manchen Punkten zustimmen können. Was man aber vor allem dem Verfasser, wer er immer ist, vorwerfen muß, ist die Anmaßung und Überhebung, mit der er sich dem ganzen Episkopat gegenüber zum Lehrer und Richter aufwirft. Ja er vergißt sich so weit, der großen Mehrzahl desselben eine schwere Sünde und eine große Gewissenlosigkeit zum Vorwurfe zu machen. Denn nachdem er, freilich mit vielen Übertreibungen, dargelegt hat, daß ein Bischof, der ohne die volle Gewißheit darüber, daß eine Lehre im Offenbarungsschatze enthalten sei, dennoch seine Stimme für ihre Definition abgäbe, eine vierfache schwere Todsünde begehe, wagt er die Behauptung, es sei schwerlich der Fall, daß ein Bischof nach sorgfältiger Prüfung die notwendige Gewißheit von der päpstlichen Unfehlbarkeit gewinne. Nun weiß aber der Verfasser, daß über fünfhundert Bischöfe des Konzils den Antrag gestellt haben,

diese Lehre zu definieren, und bereit sind, ihr *Placet* für dieselbe abzugeben. Haben diese nun die volle Gewißheit, daß diese Lehre eine geoffenbarte ist, oder nicht? Nach seiner Ansicht haben sie oder doch viele von ihnen diese Gewißheit nicht. Denn daß einer sie durch die notwendige Prüfung erlangt, ist nach seiner Behauptung schwerlich der Fall. Also muß er glauben, daß viele dieser Bischöfe, ohne die notwendige Gewißheit von der Lehre zu haben, dieselbe definieren wollten und daß sie sich mit einer so schrecklichen Sünde befleckt haben, wie er sie in seiner Schrift beschrieben hat.

Die Bischöfe haben in der Tat die Beleidigung wohl gefühlt, die ihnen durch die jedem einzelnen ins Haus geschickte Broschüre zugefügt wurde. Als sie im Mai zur Zeit der Generaldebatte über das Schema der ersten Konstitution über die Kirche erschien, gaben mehrere Konzilsväter ihrem Unwillen über diese Schrift in ihren Reden offenen Ausdruck. Bischof Salas von Concepción in Chile fügte seiner Äußerung über die Gleichheit aller Bischöfe die Worte hinzu: ‚Möchten dies endlich die neuen Lehrer der Bischöfe verstehen, die in ihrer Anmaßung und ihrer Verachtung der bischöflichen Würde so weit gekommen sind, daß sie sich heimlich und ohne uns zu grüßen in unsere Häuser schleichen, um uns zu belehren, als wären wir noch in der Schule und unter der Rute des Lehrers, und uns zu unterweisen, wie wir uns bei unserer Stimmabgabe gewissenhaft benehmen müßten. Unter dem Wuste all der Broschüren gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, mit denen wir nicht mehr bloß belästigt, sondern völlig überschüttet werden, spricht keine deutlicher gegen ihre eigenen Verfasser als die „Moralische Untersuchung über die Pflicht der Bischöfe bei der Stimmabgabe“, die uns jüngst unter Verheimlichung des Verfassers ins Haus gebracht wurde. Denn wenn die Advokaten in einer Sache, die sie verteidigen, zu solch unwürdigen und für Bischöfe erst recht über alle Maßen schimpflichen und verletzenden Mitteln ihre Zuflucht nehmen, dann muß die Sache, die sie vertreten, schon verloren und dem Untergange nahe sein.‘[1]

Erzbischof Manning von Westminster[2] meinte, die Annahme des Verfassers, daß katholische Bischöfe keine volle Gewißheit über den Offenbarungscharakter der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit hätten, könne man ohne gröbliche Beleidigung des Episkopates

[1] Acta congregationum generalium III, 256 sq. (24. Mai.)
[2] Ibid. III, 279.

überhaupt gar nicht machen; denn die Lehre sei zu klar in den Offenbarungsquellen enthalten. ‚Ich möchte deshalb annehmen‘, sagte er, ‚daß solche Gedanken entweder von einer durchaus unpassenden Ironie eingegeben worden sind oder daß sie von einem akatholischen Feinde herstammen, der die Würde des Konzils herabsetzen und ein Bündel Unkraut unter die Väter aussäen wollte.‘

Auch Bischof Rota von Guastalla[1] und Erzbischof Spalding von Baltimore[2] kommen auf die Schrift zurück. ‚Sie enthält‘, sagt der letztere, ‚eine besondere Gewissenserforschung à la Tronson. Auch ich möchte dem Verfasser der Schrift den Gegenstand eines vormittägigen Examens vorlegen, er möge sich fragen: Kann ich mit gutem Gewissen meine Stimme abgeben gegen die Unfehlbarkeit zu Gunsten der gallikanischen Deklaration, des vierten Artikels derselben? Kann ich mit gutem Gewissen meine Stimme abgeben für die Lehre, daß jene absurde — einen andern Ausdruck habe ich nicht — also jene absurde Bedingung der Zustimmung der Kirche erforderlich ist, damit die dogmatischen Urteile der Päpste unfehlbar sind, da die Päpste fast zweihundert Jahre jene Erklärung verworfen haben?‘

Der Verfasser der Schrift wurde nicht bekannt. Die Väter, welche sie in ihren Reden erwähnen, scheinen vorauszusetzen, daß er unter ihren Zuhörern sitze[3].

Es erschienen mehrere Gegenschriften. Vor mir liegt eine Broschüre von Maria Ambrosius Potton, Priester des Dominikanerordens[4], welche in sehr ruhigem Tone gehalten ist und den Bischöfen selbst die Antwort auf die von der anonymen Schrift empfangene Lektion in den Mund legt. Nachdem der Verfasser zuerst die Zweideutigkeit vieler Ausdrücke in der Schrift hervorgehoben, spricht er sein Erstaunen darüber aus, daß jemand ungebeten und unter Verschweigen seines Standes und Namens sich zum Lehrer fast des gesamten mit dem römischen Papste verbundenen Episkopates aufwerfe. Denn was tut der Ungenannte? Er erklärt mehr als fünfhundert Bischöfen, daß ein Bischof vor Abgebung seines *Placet* für die Definition die vollste Gewißheit über den Offenbarungscharakter der zu definierenden Lehre haben muß; sonst würde er eine vierfache Todsünde der schwersten Art begehen. Dies trägt er den

---

[1] Ibid. III, 265. [2] Ibid. III, 370.

[3] *Pelletier* (Msgr. Dupanloup p. 98) erklärt Dupanloup für den Verfasser auch dieser Schrift.

[4] Responsio ad opusculum quoddam, cui titulus est: Disquisitio moralis etc. Neapoli.

Bischöfen vom Katheder herab vor wie ein Lehrer, der kleine Kinder unterrichtet. Er zeigt den Bischöfen bis ins kleinste, wie diese ihre Gewißheit beschaffen sein müsse und wie dieselbe zu gewinnen sei, damit sie für die Abgabe des *Placet* genüge. Zur dritten Frage eröffnet er ihnen seine Ansicht, ‚es sei sehr schwer', daß ein Bischof in Betreff der Unfehlbarkeit des Papstes jene Gewißheit habe, welche für die Abgabe des *Placet* und zur Vermeidung der vierfachen schrecklichen Todsünde notwendig sei. Was für die Bischöfe sehr schwierig ist, sagt der Verfasser, wird von wenigen erreicht. So müssen denn unter den fünfhundert und mehr Bischöfen, welche um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bitten, nach dem Anonymus sehr wenige sein, welche eine genügende Gewißheit haben, also, da die Absicht, eine Sünde zu begehen, schon die Sünde ist, müssen nach dem Anonymus nur sehr wenige sein, welche nicht elendiglich im Abgrunde der Sünde begraben liegen[1].

P. Potton weist dann die Übertreibungen nach, von denen die Mahnung an die Bischöfe strotzt. Wenn auch der Bischof die Pflicht habe, sich über die Lehre, die er definieren wolle, Gewißheit zu verschaffen, so könne doch von der vierfachen Sünde, die ein Bischof begehe, wenn er ohne jene vollste Gewißheit der Definition zustimme, keine Rede sein. Als Katholik glaube er an die Unfehlbarkeit der Konzilien. Die Lehre, die von Konzilien definiert werde, sei also wirklich in jedem Fall[2] eine geoffenbarte Lehre. Darum begehe jener Bischof keine Sünde gegen den Glauben, als wenn er durch die Definition der Christenheit den Glauben an eine nur zweifelhaft geoffenbarte Wahrheit aufnötigte; ebensowenig begehe er eine Sünde gegen die Gerechtigkeit, da das Anathem nur diejenigen treffe, welche den Glauben an eine wirklich geoffenbarte und von einem legitim versammelten Konzile definierte Lehre verweigern. Auch störe er nicht die Eintracht und den Frieden in der Kirche; denn er wirke nur mit an dem Zustandekommen einer Definition des Konzils. Die Behauptung des Gegners aber, daß eine Konzilsdefinition den Frieden der Kirche störe, sei leichtfertig, sei stolz und anmaßend[3].

---

[1] *Potton* l. c. p. 9 sqq.

[2] Die Unfehlbarkeit einer Konzilsdefinition hängt natürlich nicht davon ab, daß die einzelnen Bischöfe des Konzils ihre Pflicht treu erfüllen, und auch die Pflicht der ganzen Kirche, sich ihr zu unterwerfen, kann keine bedingte sein und von der Untersuchung der Gläubigen darüber abhängen, ob die Bischöfe bei der Definition ihre Pflicht erfüllt haben.

[3] *Potton* l. c. p. 14 sqq.

Hierauf zeigt der Verfasser, was für übertriebene Forderungen der Anonymus an die Bischöfe stelle bezüglich der Art und Weise, wie sie sich Gewißheit über die geoffenbarte Wahrheit verschaffen müßten. Besonders betont er, es sei nicht notwendig, daß die Bischöfe alle Bedenken, welche die Gegner der Lehre gegen dieselbe erhoben hätten, prüften und erwögen. ‚Es würde schon eine ziemlich große Bibliothek entstehen, wenn man, ich sage nicht die alten Bücher, deren Zahl unendlich ist, sondern bloß die neuen Bücher, welche allein in den letzten beiden Jahren für und gegen die Unfehlbarkeit des Papstes herausgegeben worden sind, sammeln wollte.‘ Und dennoch ist es nach dem Anonymus, um die vierfache Todsünde zu meiden, für jeden Bischof notwendig, alle jene Bücher selbst zu lesen und aufmerksam zu studieren [1].

Eine scharfe Entgegnung auf die *Disquisitio* erschien aus der Feder des P. Anton Ballerini S. J. [2], des bekannten Moralisten am römischen Kolleg, eines in der spekulativen wie positiven Theologie gleichmäßig hervorragenden Gelehrten. Ballerini war nach Schilderung seiner persönlichen Bekannten ein milder, gegen jedermann freundlicher und liebenswürdiger Mann. Wenn er sich in dieser Abhandlung manchmal recht bitterer, ja beleidigender Ausdrücke bedient, so mag man dies seinem gerechten Unwillen über die wirklich ungeheuerlichen Fehler der anonymen Schrift, deren Verfasser sich ja selbst nicht zu nennen wagte, zu gute halten. Gleich in der Vorrede erklärt er z. B., es sei ihm beim Durchlesen des zu besprechenden Heftchens sofort klar gewesen, daß man es jedem andern, nur nicht einem Bischofe zuschreiben könne, — ‚tanta videlicet inscitia, insipientia atque etiam insolentia undique scatebat‘ . . . ‚et risu sane dignum, quod homo, prout se satis prodit, theologicarum disciplinarum plane rudis, ac mundi et carnis sapientiam unice spirans, munus sibi audacter et insolenter assumat, de suis illos officiis docendi, quos Spiritus Sanctus posuit, regere Ecclesiam Dei etc.‘ Im weiteren Verlaufe der Auseinandersetzung enthält sich der Verfasser zwar durchweg ähnlich starker Ausdrücke; doch wäre seine Arbeit bei ruhigerer Haltung gewiß weit wertvoller und wirksamer geworden.

Gegenüber der ersten Frage der anonymen Schrift zeigt Ballerini vor allem, wie es durchaus nicht erforderlich sei, daß der Bischof, um

[1] Ibid. p. 17 sq.

[2] Ius et officium episcoporum in ferendo suffragio pro infallibilitate Romani Pontificis contra nuperas cavillationes per disquisitionem moralem. Romae.

sein *Placet* für eine zu definierende Lehre abzugeben, mit voller Sicherheit wisse, daß diese als eine geoffenbarte stets allgemein in der Kirche geglaubt worden sei. Es genüge die Gewißheit, daß diese Lehre geoffenbart sei. Ballerini weist aus der Kirchengeschichte an mehreren Beispielen nach, daß die Bischöfe bei Feststellung einer geoffenbarten Lehre oft gar nicht in der Lage waren, von dem steten allgemeinen Glauben der ganzen Kirche an dieselbe überzeugt zu sein, da derselbe gar nicht bestand. So haben die Bischöfe auf den Konzilien von Nicäa und Arles die Lehre definiert, daß eine von den Häretikern gespendete Taufe gültig und es darum unerlaubt sei, die von ihnen Getauften wieder zu taufen. Es stand aber fest, daß die entgegengesetzte Lehre nicht nur in allen Kirchen Afrikas, in den beiden Exarchaten und in Ägypten festgehalten und praktisch geübt wurde, sondern auch in mehreren Konzilien Afrikas und Asiens bestätigt worden war. Wie konnten sie also mit Gewißheit erkennen, daß die zu definierende Lehre stets und überall in der Kirche geglaubt wurde?[1]

Ebenso greift Ballerini mehrere Punkte in der zweiten Frage an. So die Bezeichnung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als einer Meinung (opinio), ferner die den Bischöfen auferlegte Pflicht der persönlichen Prüfung der Lehre, bei welcher sie sich nicht nur nicht von dem Glauben der übrigen Bischöfe, sondern auch nicht von dem des römischen Papstes, des Lehrers aller Gläubigen, beeinflussen lassen dürften. Vor allem aber geht er auf die vom Anonymus den Bischöfen gemachte Vorschrift ein, die ‚Vorurteile' der Schule abzulegen, in der sie erzogen seien, wobei er sehr ausführlich die gallikanische Schule, deren Gründung und Geschichte bespricht. Dieser Teil ist der ausführlichste und auch der wertvollste seiner Abhandlung[2]. Da wir jedoch bereits an andern Stellen den Gallikanismus hinlänglich berücksichtigt haben, gehen wir hier nicht weiter darauf ein.

Von der Besprechung der dritten Frage sieht Ballerini ab; er verweist betreffs derselben auf eine dritte Gegenschrift mit dem Titel: *Episcoporum conscientia in tuto posita quoad gravissimam de pontificiae infallibilitatis definitione quaestionem*[3]. Dieselbe erschien anonym und ohne Titelblatt, wie der Sonderabdruck eines in einer Zeitschrift enthaltenen Artikels. Sie ist sehr ruhig gehalten und

[1] *Ballerini* l. c. p. 7 sq.
[2] Ibid. p. 16—68. [3] 15 S.

legt einem Bischofe, der sich zu entscheiden hat, ob er bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit mit *Placet* oder *Non placet* stimmen solle, zwei Methoden vor, eine gute Entscheidung zu treffen. Als Vorbild dieser Selbstberatung hat dem Verfasser offenbar die ,Wahl' vorgeschwebt, die der hl. Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbüchlein für die Entscheidung wichtiger Lebensangelegenheiten empfiehlt[1].

[1] Eine andere Schrift: *Casus de Romani Pontificis infallibilitate* (Montregali 1870), könnte man ihres Titels wegen versucht sein, zu unserer Kontroverse zu ziehen. Aber sie gehört nicht hierher und ist eine kurze, treffliche Zusammenstellung der Beweise für die Unfehlbarkeit des Papstes, die aus den theologischen Konferenzen in der Kathedralkirche von Mondovi hervorgegangen ist.

Sechstes Kapitel.

Die zweite Debatte über den kleinen Katechismus.

Verteilung des verbesserten Schemas. — Die hauptsächlichen Veränderungen desselben. — Der beigefügte Bericht über die Arbeiten der Disziplinardeputation. — Mündlicher Bericht Wierzchleyskis. — Die Generaldebatte. — Donnet. — Rauscher. — Rota. — Vérot. — Gastaldi. — Dubreuil. — Cantimorri. — Die Spezialdebatte. — Marguerye. — v. Ketteler. — Vaughan. — Eberhard. — Beratungen der Deputation. — Bericht Zwergers. — Abstimmung. — Protest französischer Bischöfe. — Bericht Marilleys über die eingereichten Bedenken. — Das Schema kommt nicht in die öffentliche Sitzung.

Die meisten der in den vorhergehenden Kapiteln besprochenen Schriften erschienen zur Zeit der Debatten über das Schema vom katholischen Glauben; doch dauerte die Kontroverse auch nach der dritten öffentlichen Sitzung noch fort. Da die Mitglieder der Majorität in der baldigen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit das einzige Mittel erkannten, die für Bischöfe und Volk so notwendige Ruhe der Gemüter wiederherzustellen, hatten sie gewünscht und gehofft, nach Fertigstellung der ersten Konstitution gleich die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Verhandlung vorgelegt zu sehen. Sie waren darum sehr enttäuscht, als man am 24. April, dem Tage nach der dritten öffentlichen Sitzung, den Vätern das verbesserte Schema über den kleinen Katechismus mit der Nachricht zukommen ließ, daß die Diskussion desselben am 29. April beginnen werde [1].

Das neue Schema [2] war zunächst um einen einleitenden, geschichtlichen Paragraphen vermehrt worden. Es wird darin an die besondere Aufmerksamkeit erinnert, welche die Kirche nach dem Beispiele des göttlichen Heilandes stets der Unterweisung der zarten Jugend in den Wahrheiten der heiligen Religion zugewendet habe. Darum habe das Trienter Konzil nicht bloß den Bischöfen die Sorge für den wenigstens an Sonn- und Feiertagen in den einzelnen Pfarreien

[1] C. V. 740 a. [2] Ibid. 664 d sqq.

abzuhaltenden religiösen Unterricht der Kinder zur Pflicht gemacht, sondern habe auch eine bestimmte Formel und Anleitung für die gründliche Einführung des Volkes in die Kenntnis des christlichen Glaubens schaffen wollen, die den Seelsorgern bei der Ausübung ihres heiligen Amtes zur Richtschnur dienen sollte. Das sei der Römische Katechismus für die Pfarrer, den der Apostolische Stuhl nach dem Wunsche des Konzils ausarbeiten ließ. Und dabei sei der Papst noch nicht stehen geblieben. Um der Absicht der tridentinischen Väter noch vollständiger zu entsprechen, daß nämlich in Zukunft von allen dieselbe Art und Weise beim Unterrichte und bei Erlernung der Christenlehre eingehalten würde, habe er den ehrwürdigen Kardinal Bellarmin beauftragt, einen kleinen Katechismus für die Kinder zu verfassen, und denselben dann allen Bischöfen und Pfarrern eindringlich zur Benutzung empfohlen.

Die folgenden Paragraphen decken sich durchweg mit den einzelnen Abschnitten des ersten Entwurfes, die nur gemäß den gemachten Bemerkungen ergänzt oder verändert worden sind. Da sich aber, so heißt es also weiter, in neuerer Zeit aus der übergroßen Zahl kleiner Katechismen in den verschiedenen Provinzen, ja in den Diözesen derselben Kirchenprovinz nicht geringe Übelstände ergeben hätten, wolle der Papst unter Zustimmung des Konzils nach dem Muster des Bellarminischen und mit Berücksichtigung anderer mehr verbreiteter Katechismen einen neuen Katechismus in lateinischer Sprache ausarbeiten lassen, dessen sich in Zukunft alle bedienen sollten. In den einzelnen Provinzen würden dann die Patriarchen oder Erzbischöfe nach Beratung mit ihren Suffraganen und mit den Bischöfen desselben Landes und derselben Sprache für eine treue Übersetzung des lateinischen Textes in die Muttersprache Sorge tragen. Die Bischöfe würden verpflichtet sein, diesen kleinen Katechismus ohne jeden Zusatz für den ersten Unterricht der Gläubigen ständig beizubehalten. Doch sollte es ihnen unbenommen bleiben, zur weiteren Belehrung ihrer Herden und zum Schutze derselben gegen die in ihren Gegenden verbreiteten Irrtümer ausführlichere katechetische Unterweisungen abzufassen. Wollten sie letztere aber nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit dem kleinen Katechismus selbst herausgeben, so müsse dies in einer Weise geschehen, daß der vom römischen Stuhle vorgeschriebene Text deutlich als solcher hervortrete. — Im letzten Paragraphen endlich wird den Geistlichen der Gebrauch des Römischen Katechismus für die Pfarrer warm ans Herz gelegt.

Ein dem Schema beigefügter Bericht[1] schildert kurz das von der Disziplinardeputation bei der Umarbeitung befolgte Verfahren.

Gemäß den in der ersten Debatte laut gewordenen Wünschen hatte sich die Deputation vor allem über zwei Fragen schlüssig zu machen, die das Wesen der ganzen Vorlage betrafen: erstens ob überhaupt ein allgemeiner kleiner Katechismus für die ganze Kirche abgefaßt werden solle und zweitens ob nach Bejahung der ersten Frage dieser Katechismus lediglich zur Einführung empfohlen oder aber durch ein Gesetz vorgeschrieben werden solle. ‚Da nun die Ausarbeitung eines allgemeinen kleinen Katechismus schon vor der Berufung des Vatikanischen Konzils von nicht wenigen Bischöfen verlangt worden war und auch auf dem Konzile selbst von den Vätern mit großem Beifall aufgenommen und mit sehr gewichtigen Gründen befürwortet wurde, lag für die Deputation gleichsam von vornherein die Verpflichtung vor, die erste Frage zu bejahen. . . . Mit Rücksicht aber auf die Übelstände, die in unserem Zeitalter besonders infolge der Freizügigkeit aus der Verschiedenheit der kleinen Katechismen erwachsen, hielt es die Deputation für nötig, die Benutzung des neuen Katechismus durch ein eigenes Gesetz sicher zu stellen. Sie befand sich dabei in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Redner auf den Generalkongregationen.‘

‚In Betreff der besondern Bemerkungen, die gemacht worden waren, ging man erstens auf die Ansicht derjenigen Väter ein, welche es für angebracht hielten, neben dem Katechismus des ehrwürdigen Kardinals Bellarmin auch der andern im christlichen Volke mehr verbreiteten Katechismen Erwähnung zu tun. Zweitens beschloß man nach dem Wunsche einiger Bischöfe, anstatt von einer wörtlichen vielmehr von einer getreuen Übersetzung zu reden, welchen Ausdruck auch das Konzil von Trient (Sess. XXIV, cap. 7 de Reform.) gebraucht hatte. Drittens nahm man ebenso den Vorschlag an, nicht zu bestimmen, daß ausführlichere Unterweisungen notwendig gesondert herausgegeben werden müßten, sondern deren Einfügung in den Katechismus selbst zu gestatten, jedoch unter der unumgänglichen Bedingung, daß jedermann diesen Grundtext von der beigefügten eingehenderen Erklärung deutlich unterscheiden könne. Dann war aber durchaus hinzuzusetzen, daß beim ersten Unterrichte der Gläubigen der kleine allgemeine Katechismus allein und ohne jeden Zusatz verwendet werden müsse.‘

---

[1] C. V. 665 c sqq.

,Hingegen konnten bei der Verbesserung des Schemas solche Bemerkungen nicht berücksichtigt werden, welche bezweckten, die Pflicht des katechetischen Unterrichtes den Pfarrern und andern Priestern einzuschärfen, oder das Verfahren bei der Herstellung des kleinen Katechismus zu bestimmen, oder die sich mit der Zeit, innerhalb welcher, oder mit den Personen, von welchen die Arbeit getan werden sollte, beschäftigten, oder endlich, die sich auf die Verhütung der Unzuträglichkeiten bezogen, welche nach der Meinung einiger Väter aus der gesetzlichen Einführung des neuen Katechismus entstehen könnten. Alle diese Dinge schienen teils dem Zwecke des Schemas fern zu liegen, zum andern Teile aber vollständig der Klugheit und Sorgfalt des Heiligen Stuhles überlassen werden zu müssen.' — So weit der schriftliche Bericht.

Am festgesetzten Tage begannen in der 47. Generalkongregation die Verhandlungen damit, daß der Erzbischof Wierzchleyski von Lemberg, rit. lat., im Namen der Disziplinardeputation zu dem schriftlichen Berichte die vorschriftsmäßigen mündlichen Erläuterungen und Ergänzungen gab[1]. Zum Beweise der Notwendigkeit eines allgemeinen Katechismus eignet er sich zuerst die Gründe an, die Pius V. in der Einleitung zum Römischen Katechismus für die Herausgabe dieses Lehrbuches aufgeführt hatte. Dann bemerkt er: Es gebe gewiß ganz treffliche Katechismen, doch besitze keiner das Ansehen, das einer haben würde, der von dem allgemeinen Konzil beschlossen worden sei. Die Gründe ferner, die einen solchen Katechismus notwendig machten, hätten überall und für alle Geltung, und darum müsse die Einführung desselben allen zur Pflicht gemacht werden. Geschehe dies nicht, so würde die Mannigfaltigkeit der Katechismen niemals verschwinden, die einen würden den neuen Katechismus annehmen, die andern nicht. Provinzen, Diözesen, ja Pfarreien hätten dann wieder ihren eigenen Katechismus, und die Katechismen würden nicht nur in den Worten und in ihrem Gedankeninhalte verschieden sein, in manchen würde das Notwendige fehlen, während Überflüssiges oder sogar Irrtümliches darin zu finden wäre.

Denn die richtige Auffassung des Glaubensgegenstandes hängt auch vom Ausdruck ab, und bei der Verschiedenheit der Katechismen können im Laufe der Zeit leicht Irrtümer entstehen. Unsere Sache ist es, sagt der Redner, dieses zu verhüten und in einem kleinen Katechismus des Konzils dem Volke einen Schild gegen auftauchende

[1] Acta Congregationum generalium II, 455 sqq.

Irrtümer in die Hand zu geben. Die Gebildeten wissen allerdings, daß eine Lehre dieselbe bleibt, auch wenn sie in verschiedenen Ausdrücken vorgelegt wird, nicht so aber Kinder und Ungebildete. Kommen diese von einem Ort zum andern und hören da eine Lehre in andern als den gewohnten Ausdrücken vortragen, so halten sie dieselbe für eine neue, lassen sich verwirren und nehmen Ärgernis.

Weiterhin beschäftigt sich der Referent mit mehreren in der früheren Debatte erhobenen Einwendungen. Es hätten damals einige Väter die Ansicht geäußert, ein einheitlicher Katechismus sei wegen der ungleichen Sitten, Anlagen und Bildungsgrade verschiedener Völker unmöglich. Aber während diese Verschiedenheit der Völker bei der Erklärung des Katechismus gewiß gebührend berücksichtigt werden müsse, könne dieser selbst, der ja nur die überall gleichen Anfangsbegriffe enthalten solle, sehr wohl für alle verschiedenen Nationen der gleiche sein. Dasselbe erwidert der Redner denjenigen Vätern, welche auf die Ungleichheiten aufmerksam gemacht hatten, die in manchen Ländern, z. B. bezüglich der kirchlichen Abgaben, der Feier der Feste, der Fasttage, ja sogar der Kirchengebote, herrschten. Auf die Bemerkung, die in der ersten Debatte gefallen war, daß durch Einführung eines allgemeinen Katechismus dem Ansehen und den Rechten der Bischöfe zu nahe getreten werde, entgegnet er: ‚Was die Gesamtkirche durch den Beschluß eines ökumenischen Konzils, an dessen Abfassung alle Bischöfe teilhaben, bestimmt, kann kein Recht der Bischöfe verletzen.‘ — Man hatte auch eingeworfen, die Einführung des neuen Katechismus werde an dem Widerstande des Volkes scheitern, das seine alten Katechismen behalten wolle. Mit Recht sagt der Erzbischof darauf, ein solcher Widerstand könne überwunden werden. Man müsse ja auch nicht auf einen Schlag die alten Katechismen beseitigen und den neuen an ihre Stelle setzen. Man solle den neuen Katechismus zu Anfang nur bei den Kindern einführen, die erst mit der Erlernung der christlichen Lehre begännen, und den älteren ihren Katechismus, an den sie gewöhnt seien, belassen. Auch werde die Kirche schon für die Einführung des neuen Katechismus den richtigen Weg weisen. Der Berichterstatter geht dann noch auf einzelne weniger bedeutende Punkte ein und empfiehlt zum Schlusse die Annahme des Schemas.

Als erster Redner erhob sich in dieser Generalkongregation Kardinal Donnet, Erzbischof von Bordeaux. Er erklärte[1], eine

[1] Acta etc. II, 462 sqq.

fünfzigjährige Erfahrung in der Seelsorge hätte ihn davon überzeugt, daß ein einheitlicher allgemeiner Katechismus notwendig sei, und zwar heute notwendiger als zur Zeit des Konzils von Trient. Infolge der großen Leichtigkeit zu reisen, so führt er aus, ist die Reiselust gestiegen. Es gibt viele, die keine ruhige Wohnung mehr kennen. Stetig wandern sie von Provinz zu Provinz, von Land zu Land, und die Unterweisung der Kinder, die ihre Eltern begleiten, ist, namentlich beim Mangel eines religiösen Unterrichtes in der Familie selbst, mit den größten Schwierigkeiten verbunden. Geht die Reise in fremde Länder, so verdoppelt sich die Schwierigkeit, weil auch die Sprache eine fremde wird. Aber wenn man auch nur von Diözese zu Diözese zieht, entstehen die größten Unzuträglichkeiten, falls die Katechismen verschieden sind. Die Kinder lernen gleichsam mechanisch; bei Veränderung der Worte entsteht daher Verwechslung der Dinge; neues Lernen, neue Arbeit ist erforderlich und die Folge ist Unwissenheit. Auch wenn die Kinder allein zum Besuche ferner Lehranstalten geschickt werden, ergibt sich die Notwendigkeit eines einheitlichen Katechismus. Unter den Vorteilen, welche diese Einheit bietet, hebt der Redner drei hervor: Reinheit der Lehre, innigere und festere Einheit der Gläubigen und größere Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl. Dabei bittet er seine Zuhörer, doch den Gedanken fernzuhalten, es möchte die Macht des Oberhauptes zu sehr auf Kosten der Glieder wachsen. ‚Stärker und lebenskräftiger ist nicht nur der natürliche Organismus, in welchem vom Haupte und Herzen aus alle Glieder reiches Leben durchströmt, sondern auch der moralische Körper, der, aus vielen und verschiedenen und deshalb von Natur einander widerstrebenden Willen zusammengesetzt, sein Leben und seine Kraft ganz aus dem Einflusse des höchsten Willens gewinnt.‘ Der Kardinal warnt vor übertriebenem Patriotismus und vor den Versuchungen des Weltgeistes und meint, es würden in Frankreich und Deutschland und andern Ländern nicht so viele Christen zu finden sein, welche die Autorität und die Unfehlbarkeit des Heiligen Stuhles leugneten, wenn sie darüber als Kinder recht unterwiesen worden wären.

Der folgende Redner, Kardinal Rauscher von Wien, konnte die Ansichten Donnets nicht teilen[1]. Er habe sich schon früher[2] gegen die Einführung des allgemeinen Katechismus ausgesprochen. Seitdem sei nichts vorgebracht worden, was ihn in seiner Über-

---

[1] Ibid. II, 465 sqq. [2] Vgl. Zweiter Band, S. 205.

zeugung hätte erschüttern können. Auf das Beispiel des Römischen Katechismus könne man sich nicht berufen. Dieser sei für die Pfarrer abgefaßt, um ihnen zu zeigen, wie sie das christliche Volk in der Religion unterrichten müßten, schreibe aber nicht die Worte vor, deren sie sich dabei zu bedienen hätten. Wenn man alle Katecheten in Bezug auf die Art und Weise verpflichten wolle, wie sie die ersten Grundsätze des Glaubens lehren sollten, und wenn man vorschreiben wolle, allenthalben denselben Glauben zu lehren, und zwar in Worten, die durch den kirchlichen Gebrauch geheiligt seien, so werde er dieses billigen. Auch habe er schon früher gesagt, daß Übereinstimmung in der Methode in jenen Gegenden zu wünschen sei, wo sich ähnliche Sitten und Einrichtungen fänden, dort möchten also die Bischöfe eine solche vorschreiben. Aber die in der Kirche notwendige Einheit verlange nicht, daß die Christen in jedem Worte übereinstimmten. Bei dem Unterricht müsse auf den Charakter und die Bildungsstufe der Völker Rücksicht genommen werden. Nach dieser richte sich auch die Partikulärdisziplin in der Kirche, die nicht in allen Ländern gleich sei. Ob darum in Amerika oder in Spanien eine Einheit im Katechismus notwendig sei, das überlasse er den Bischöfen dieser Länder, wie man auch bezüglich der zu Österreich gehörenden Nationen deren Bischöfe fragen müsse.

Der Kardinal verbreitet sich weiter über die Schulen in den österreichischen Ländern. Ohne die Regierung könnten die Bischöfe dort keinen Katechismus einführen. Auch das Konkordat wahre das Recht der Regierungen bezüglich der Methode und Form des Unterrichtes. Ohne Bewilligung des Schulrates (consilia scholastica), der in letzter Zeit eingeführt worden sei, könne an den Schulbüchern nichts geändert werden, wie auch nichts ohne den Willen der Bischöfe. Die Partei, welche die Schule von der Kirche trennen wolle, denke nicht an die Änderung des einen oder andern Artikels, sondern suche dem zarten Alter Verachtung gegen die Religion einzuflößen. Für die Kirche sei große Vorsicht in ihrem Auftreten geboten. Die Art und Weise, wie in Österreich der Religionsunterricht erteilt werde, sei sehr gut, und auch die treuesten Katholiken würden gegen eine Änderung derselben Einspruch erheben. Bei Einführung des kleinen Katechismus müßte sie aber beseitigt werden. Das würde die Liberalen zu neuen Verfolgungsmaßregeln veranlassen. — Am Schlusse spricht der Redner den Wunsch aus, wenn man den allgemeinen Katechismus einmal einführen wolle, so möge man ihn

den Bischöfen empfehlen, aber nicht vorschreiben. (Letzteres wird bei den Zuhörern mit Zeichen des Mißfallens aufgenommen.)

Bischof Rota von Guastalla[1] klagt zuerst über die langen Reden und dringt auf Beschleunigung der Verhandlungen. Es sei bisher doch gar zu wenig zu stande gebracht worden. Man solle doch nicht wie beim Schema über den Glauben lange über die Einzelheiten in der Vorlage diskutieren, sondern abstimmen und dem Verfasser die Verantwortung für die Wahl der Worte überlassen, da bei einem Disziplinarschema nicht zu fürchten sei, daß sich etwas wirklich Verwerfliches einschleiche. Dann äußert er sich über das Verfahren, welches bei der Herstellung des Katechismus eingeschlagen werden müsse. Wird das Gesetz angenommen, so muß nach seiner Meinung der Papst gebeten werden, persönlich oder durch andere die Verfasser des neuen Katechismus zu bestimmen. Darauf könnten etwa alle Bischöfe eingeladen werden, bis zu einem bestimmten Termine ihre Wünsche dem Sekretär des Konzils einzureichen, damit diejenigen, welche mit der Ausarbeitung des Büchleins betraut wurden, ihre Vorschläge benutzten. Ist der Entwurf fertig, so soll er den Vätern zugestellt werden. Diese können dazu ihre Bemerkungen über Zusätze oder Streichungen machen, und dann findet die Debatte darüber statt. In der Zwischenzeit könnte man die übrigen Schemate, über die man schon verhandelt habe, wieder vornehmen und bis zur endgültigen Entscheidung weiter führen. Dann mahnt der Redner nochmals zur Eile. Es sei sonst zu befürchten, daß das allzu große Zögern Überdruß erwecke und auch anderweitig für das Konzil unvorhergesehene Schwierigkeiten herbeiführe. Man solle zugleich über mehrere Gegenstände nebeneinander verhandeln, und wenn die Väter glaubten, es sei über einen Gegenstand genug verhandelt worden, so sollten sie sich des Rechtes bedienen, das ihnen das Dekret vom 20. Februar gebe, und Schluß beantragen. Man müsse der Gefahr vorbeugen, daß das so glücklich begonnene Konzil durch irgend welche unglückliche Ereignisse gezwungen werde, sich zu vertagen und sich so zur großen Betrübnis der Guten, den Kirchenfeinden aber zur Freude, außer stande sehe, seine hohe Aufgabe zu vollenden.

Der vierte Redner war Bischof Vérot von St Augustine[2]. Er sprach den Wunsch aus, daß die erste Abstimmung über das Schema nur eine bedingungsweise Geltung haben möge und daß die end-

[1] Acta etc. II, 469 sqq. [2] Ibid. II, 471 sq.

gültige erst erfolgen solle, wenn der Katechismus fertig vorliege. Der Katechet könne sich eines Katechismus nicht mit Nutzen bedienen, wenn er ihm mißfalle. Zur Begründung seines Antrages wies er auf die Erfahrungen hin, die man in Amerika gemacht habe. Auch dort habe man sich lange nach einem einheitlichen Katechismus gesehnt. Dann sei vor fünfzehn Jahren vom Plenarkonzile einer Kommission von Bischöfen der Auftrag gegeben worden, einen solchen zu verfassen. Als er aber erschienen war, gefiel er nicht. Dem letzten Plenarkonzile wurde ein neuer vorgelegt. Auch ihn haben die Bischöfe, die einen aus diesem, die andern aus jenem Grunde, verworfen.

Bischof Gastaldi von Saluzzo war ganz für das Schema[1]. Er hielt es für sehr wichtig, daß der Katechismus nicht nur vom Konzile approbiert, sondern auch wirklich verfaßt werde. Darum schlug er vor, alsbald eine Kommission von etwa zwölf Männern zu wählen und mit der Abfassung des Katechismus zu betrauen. Gastaldi war der letzte Redner an diesem Tage.

In der 48. Generalkongregation am 30. April trat als erster Redner der Erzbischof Dubreuil von Avignon auf[2]. Ein großer Teil seines Vortrages beschäftigte sich mit der Zurückweisung von Angriffen, die bei der früheren Debatte auf den Katechismus des ersten Kaiserreiches gemacht worden waren[3]. In Bezug auf das Schema selbst äußerte er die Ansicht, daß ein einheitlicher Katechismus für Provinzen und Länder wünschenswert, für die ganze Kirche aber unmöglich sei. Auch er wünschte, zuerst einen Entwurf des beabsichtigten Katechismus vorgelegt zu sehen. Werde er als gut befunden, so solle man ihn annehmen, andernfalls könne er doch Vorbild oder Norm bleiben.

Nach einer sehr kurzen Äußerung des früheren Bischofs von Luçon, Msgr Baillès[4], erhob sich Bischof Cantimorri von Parma wieder zu einer längeren Rede[5]. Er wendet sich gegen den Vorschlag, noch während des Konzils den Katechismus von einer Kommission ausarbeiten zu lassen und ihn dann den Bischöfen zur Prüfung vorzulegen, ob er der Fassungskraft, den Anlagen und der

---

[1] Acta etc. II, 473. [2] Ibid. II, 476 sqq.

[3] Wahrscheinlich dachte Dubreuil an die Rede des Erzbischofs Desprez von Toulouse, der auf mehrere Ungereimtheiten im alten Napoleonischen Katechismus aufmerksam gemacht hatte. Vgl. Zweiter Band, S. 214 f.

[4] Acta etc. II, 478.

[5] Ibid. II, 479 sqq.

Bildungsstufe ihrer Diözesanen entspreche. Nach seiner Überzeugung kann ein Katechismus gar nicht allen verschiedenen Stufen der Geistesanlagen und der Entwicklung der Kinder angepaßt sein. Sonst wären schon für jede größere Diözese mehrere Katechismen erforderlich. Denn die Verschiedenheit der Kinder in der geistigen Entwicklung ist sehr bedeutend. Aber, fährt der Redner fort, den Verstand haben sie doch alle miteinander gemein, und alle vermögen die ersten und allgemeineren religiösen Begriffe in sich aufzunehmen. Freilich erfassen sie die Wortformeln, in denen ihnen diese Begriffe vorgetragen werden, nicht gleich nach ihrem ganzen Inhalte, sie haben vielmehr je nach ihrer Verstandeskraft mehr oder weniger Zeit und Eifer notwendig, um in dieselben einzudringen. Darum haben auch die Katecheten je nach der Fähigkeit und Entwicklung ihrer Schüler größere oder geringere Mühe aufzuwenden. Da indessen alle Kinder im stande sind, die Formel zu behalten und sie wenigstens bis zu einem gewissen Grade zu verstehen, so kann ganz wohl ein und derselbe Katechismus für alle geeignet sein. Nur muß sich die Erklärung nach ihrer Fassungskraft richten.

Weiterhin betont Cantimorri, wenn das Schema angenommen werde, so bedürfe es zu seiner Ausführung einer langen Zeit. Die Abfassung eines kleinen Katechismus sei nicht das Werk einiger Wochen oder Monate. Bücher für den Elementarunterricht zu schreiben sei schwer. Es müßten sich darin Klarheit der Ideen, Genauigkeit der Begriffe und Kürze des Ausdruckes miteinander vereint finden. Er glaubt deshalb auch nicht, daß ein Katechismus geschrieben werden könne, der allen gefalle. Jeder mache seine besondern Ansprüche, und wenn ein Katechismus in der Generalkongregation zur Beratung komme, so werde sicher fast über jedes Wort gestritten werden. Es komme aber auch gar nicht darauf an, daß der einzuführende Katechismus gerade allen gefalle. Wenn er den jetzigen Bischöfen gefalle, so folge noch nicht, daß er den späteren genehm sei. Wenn er aber einigen von diesen mißfalle, sollten diese ihn deshalb aufgeben dürfen? Das gehe nicht, und deshalb müsse das Konzil allen, welche verschiedener Ansicht seien, ein autoritatives Gebot entgegenstellen. Verlassen wir uns aber, sagt der Redner, zuversichtlich auf den Heiligen Stuhl! Er wird es an Fleiß und Sorgfalt nicht fehlen lassen, um ein gutes Werk zu schaffen. Das Vatikanische Konzil möge nach dem Beispiel des Tridentinischen die Abfassung des Katechismus dem Heiligen Stuhle überlassen. Er darf darum nichtsdestoweniger das Werk des Vatikanischen Konzils genannt werden,

wie ja auch der Römische Katechismus den Namen des Konzils von Trient trägt.

Da Cantimorri der letzte war, der sich zur Generaldebatte angemeldet hatte, begann nun noch in derselben Generalkongregation die Spezialdebatte.

Zuerst sprach dazu der Bischof Marguerye von Autun[1]. Er erkannte an, daß der Vorschlag, einen gemeinsamen Katechismus für die ganze Kirche einzuführen, von einer großen Zahl der Väter befürwortet und mit schwerwiegenden Gründen unterstützt worden sei. Dennoch hielt er seine Ausführung wegen der Verschiedenheit der Nationen für unmöglich. Um also die Gefahr zu vermeiden, daß ein Gesetz gegeben werde, das bald wieder vergessen sei, schlug er vor: 1. das Konzil solle die Verfasser des Katechismus bestimmen, 2. die Bischöfe sollten zur Einführung des Katechismus nicht verpflichtet sein, bevor ihn das Konzil approbiert habe. Dies solle im Schema ausdrücklich bemerkt werden. Der Redner befaßt sich dann mit der bedauernswerten Tatsache, daß sich die Jugend heute vielfach schlechter im Katechismus unterrichtet zeige als ehedem. Er findet den Grund dafür in der Gleichgültigkeit, welche die Eltern gegenüber dem religiösen Unterrichte ihrer Kinder an den Tag legten. Früher habe die schöne Sitte bestanden, daß die Eltern an Sonn- und Festtagen ihre Kinder den Katechismus aufsagen ließen. Das Konzil möge die Eltern ermahnen, sich der religiösen Erziehung ihrer Kinder eifrig anzunehmen.

Es folgte Bischof v. Ketteler von Mainz[2]. Er wünscht vor allem die Streichung des Zitates aus dem Konzile von Trient, in welchem vorgeschrieben werde, die Kinder wenigstens an Sonn- und Festtagen im Katechismus zu unterweisen. Denn es liege 1. außerhalb des Zweckes der Vorlage, die Zeit, wann der Katechismus gelehrt werden solle, zu bestimmen; 2. sei in jenen Worten die Zeit zu sehr beschränkt. Was in den Tagen des Trienter Konzils genügt habe, genüge jetzt nicht mehr. Heute sei der Unterricht in den profanen Gegenständen bedeutend vollkommener, und mit diesem müsse der religiöse Unterricht gleichen Schritt halten. Auch hörten die Kinder heutzutage viel mehr Einwürfe, gegen welche sie gewaffnet sein müßten, als das früher der Fall war. In Deutschland und auch in andern Ländern seien die Kinder sechs bis acht Jahre lang zum täglichen Schulbesuche verpflichtet, und in den katholischen

[1] Acta etc. II, 482 sq. [2] Ibid. II, 483 sqq.

Schulen sei es Sitte, jeden Tag eine ganze Stunde auf den Religionsunterricht zu verwenden. Die Feinde der Kirche, die den Religionsunterricht auf zwei Stunden in der Woche beschränken wollten, würden sich gewiß auf das Konzil berufen, wenn die Worte des Trienter Konzils im Schema stehen blieben.

Sodann wiederholt auch Bischof v. Ketteler den schon von mehreren Rednern geäußerten Wunsch, es möge im Schema erklärt werden, daß der Katechismus vor seiner Publikation den Bischöfen zur Begutachtung zugesandt werden solle. Denn es sei sehr schwer, einen Katechismus auszuarbeiten. Der Verfasser eines berühmten Katechismus habe ihm einmal gesagt, es sei viel leichter, eine ‚Summa theologiae‘ als einen kleinen Katechismus zu schreiben. Ferner verlangt Bischof v. Ketteler, daß der Katechismus von einem einzigen Manne verfaßt werden solle, damit ein Geist in ihm lebe. Für den Mann aber, der einen Katechismus, namentlich einen solchen, welcher der ganzen katholischen Welt als Muster dienen soll, zu verfassen berufen wird, sind vier Eigenschaften erforderlich, die sich nur selten in einem einzigen vereinigt finden: er muß ein ausgezeichneter Theolog und ein aufs beste unterrichteter Pädagog sein; er muß große Erfahrung im Katechesieren haben und endlich jene Salbung besitzen, die den Worten eine geheime himmlische Kraft mitteilt. In dem seligen Canisius, sagt der Redner, haben sich diese vier Eigenschaften vereint gefunden. Indem er dann wieder auf die Forderung zurückkommt, daß der Katechismusentwurf den Bischöfen zuerst mitgeteilt werden müsse, erinnert er daran, daß es schon manche gute Katechismen gebe, die oftmals verbessert, durch eine lange Erfahrung bewährt und darum allen Priestern, Lehrern und Gläubigen aus langer Bekanntschaft teure Bücher seien. Die Bischöfe müßten den neuen Katechismus mit den älteren erprobten Büchern vergleichen. Wenn der neue Katechismus nicht wenigstens ebenso vollkommen wäre als die früheren, so würde durch seine Einführung der größte Schaden angerichtet werden. Wenn endlich der neue Katechismus einmal eingeführt sei, so werde sich später niemand mehr finden, der noch einen Katechismus schreiben möchte. Bisher sei in vielen der Gedanke gereift, ein solches Werk zu unternehmen. Es erschienen immer wieder Katechismen, und jeder neue suchte seine Vorgänger zu übertreffen. Hat aber erst der Plan des Schemas seine Verwirklichung gefunden, so wird vielleicht ein und derselbe Katechismus auf Jahrhunderte seinen Platz behaupten und jeder Fortschritt auf diesem Gebiete ausgeschlossen sein. Das ist ein großer Schaden,

falls nicht der neue Katechismus bis zur höchsten Vollendung gebracht wird. Darum, so betont der Redner zum drittenmal, müssen alle Bischöfe an der Vervollkommnung des neuen Katechismus mitarbeiten. Daß es Zeit kostet, ihn fertig zu stellen, verschlägt bei der Wichtigkeit der Sache nichts.

Der folgende Redner, Bischof Vaughan von Plymouth, tadelt es[1], daß das Schema den Katechismus Bellarmins für das neue Buch als Muster hinstelle. Der Bellarminsche Katechismus sei in einigen Dingen zu breit, in andern, notwendigen, zu dürftig. Die Fragen wie die Antworten seien zu lang; die Kinder könnten sie nicht auswendig lernen. Der Redner empfiehlt, daß der Katechismus noch während des Konzils unter Beratung von Vätern aus allen Ländern der Welt geschrieben werde. Aus den vorzüglichsten Katechismen aller Länder solle ein neuer wahrhaft katholischer und allgemeiner entstehen.

Die kurzen Worte des Bischofs Clifford von Clifton[2] brachten nichts Neues. Bischof Eberhard von Trier[3] stellte u. a. die Anfrage, welches denn jener erste Unterricht sei, für den der kleine Katechismus ohne Zusätze dienen solle. Ihm antwortete Bischof Zwerger von Seckau[4] als Mitglied der Disziplinardeputation, darunter sei nicht die ganze Zeit des Elementarunterrichtes zu verstehen, sondern nur die ersten zwei oder drei Jahre desselben.

Kein weiterer Redner hatte sich zum Worte gemeldet, deshalb wurde die Spezialdebatte über das Schema geschlossen[5]. Die von den Vätern schriftlich eingereichten Bemerkungen[6] wurden bald darauf allen Konzilsmitgliedern gedruckt ins Haus gesandt[7]. Die Deputation hielt darüber ihre Beratungen.

Schon am 4. Mai konnte Bischof Zwerger in der 49. Generalkongregation den Bericht darüber erstatten[8]. Er verbreitete sich zuerst über die Bemerkungen, welche verlangten, daß das Konzil auch die Ausarbeitung des Katechismus übernehmen solle. Die Disziplinardeputation habe sich entschieden gegen diese Vorschläge ausgesprochen. Sogar wenn der Papst dem Konzile diese Aufgabe zugedacht hätte, sagt Bischof Zwerger, müßte dasselbe, wie mir scheint, den Heiligen Vater bitten, es davon zu befreien und

---

1 Acta etc. II, 486 sq. 2 Ibid. II, 487 sq.
3 Ibid. II, 489 sq. 4 Ibid. II, 491. 5 C. V. 741 b.
6 Ibid. 1743 b sqq. 7 Ibid. 741 d.
8 Acta etc. II, 497 sqq.

selbst die Arbeit in die Hand zu nehmen. Zur Begründung verweist er auf das Konzil von Trient. Dort glaubten die Väter anfangs, sie könnten den Römischen Katechismus und andere Bücher verfassen. Aber bald lehrte sie die Erfahrung, daß das nicht gehe, und es blieb ihnen nichts anderes übrig, als die Ausführung dieser Wünsche dem Heiligen Stuhle anheimzugeben. Er erinnert seine Zuhörer ferner an die lange Mühe und Arbeit, welche die Erledigung der ersten Konstitution vom Glauben gekostet habe. Wenn, wie es mehrere Bemerkungen wollten, eine aus der Mitte des Konzils erwählte Kommission den Katechismus ausarbeitete und dann den versammelten Vätern zur Begutachtung vorlegte, würden ganz gewiß Tausende von Verbesserungsvorschlägen einlaufen, mit denen man sich ein oder zwei volle Jahre beschäftigen müßte. Wie können wir zum Schaden unserer Diözesen so lange von der Heimat fern bleiben und wie unsere Zeit auf eine Arbeit verwenden, die auch andere tun können, während wir wichtigere Arbeiten, die das Konzil unbedingt übernehmen muß, liegen lassen? Der Katechismus kann ohne uns verfaßt werden, und wir müssen dem Heiligen Vater dankbar dafür sein, daß er von Anfang an die Absicht hatte, diese Sorge auf sich zu nehmen.

Einige Väter hatten ferner die Meinung geäußert, der Katechismus könne zwar von andern ausgearbeitet werden, dann aber sei er allen Bischöfen der ganzen Kirche oder einer aus allen Nationen ausgewählten Anzahl derselben zur Prüfung vorzulegen. Dagegen bemerkt Bischof Zwerger: Die Bischöfe, die auf der ganzen Welt zerstreut sind, können ihn noch weniger ihrer Prüfung unterwerfen als wir hier, die wir zum Konzile vereinigt sind. Es ginge vielleicht an, daß sich eine geringere Zahl, etwa zwölf von uns erwählte Bischöfe, mit dieser Aufgabe befaßten. Aber warum müssen gerade wir sie erwählen? Der Heilige Vater bestimmt zunächst einige in dieser Sache besonders tüchtige Männer, darauf beauftragt er andere ebenfalls vorzüglich geeignete Personen mit der Prüfung der von den ersteren geleisteten Arbeit, und erst dann, wenn diese den Katechismus gebilligt haben, empfängt derselbe die Bestätigung. Warum sollen wir also etwas, was doch ganz sicher geschieht, durch unser Gesetz gleichsam vorschreiben? Auch das Konzil von Trient lehrt uns durch sein Beispiel das Gegenteil. Es überließ alles ohne Beschränkung dem Heiligen Stuhle. Verfahren wir heute anders, so wird man sagen, die Väter des Vatikanischen Konzils glaubten die Herstellung eines kleinen Katechismus dem Heiligen Stuhle nicht

ohne große Vorsichtsmaßregeln überlassen zu können, was für uns und den Heiligen Stuhl ehrenrührig wäre.

Die Worte ,Dominicis saltem et aliis festis diebus' war die Deputation gern zu streichen bereit, und zwar hauptsächlich aus den von Bischof v. Ketteler vorgetragenen Gründen.

Andere Vorschläge, in denen sich die Besorgnis verriet, man möchte vielleicht in dem beabsichtigten Katechismus eine neue Auflage des kleinen Bellarmin veranstalten wollen, der für unsere Zeit nicht mehr passe, weist Zwerger durch die Versicherung zurück, daß hieran gar nicht gedacht sei. Das Schema wolle nur, daß man sich bei Abfassung des neuen Katechismus den Katechismus Bellarmins wie auch andere gute Katechismen vor Augen halte.

Wie wir wissen, hatten manche Redner die Ansicht ausgesprochen, die sie auch in ihren Bemerkungen wiederholten, es werde wegen der Verschiedenheit der natürlichen Anlagen und des Bildungsgrades der einzelnen Völker ein allgemeiner Katechismus ein Ding der Unmöglichkeit sein. Demgegenüber erklärt der Berichterstatter zum wiederholtenmal, was denn ein kleiner Katechismus sei und was man unter der ersten Bildung zu verstehen habe. Unter einem kleinen Katechismus versteht das Schema nur jene elementaren Lehren, die zum ersten Unterrichte der Christen gehören, und der erste Unterricht ist kein anderer als derjenige, welchen man den Kindern in den untersten Abteilungen, in den beiden ersten Schuljahren erteilt. Unter den Kindern dieser Altersstufe gibt es jene großen Unterschiede der Anlagen und Bildungsgrade noch nicht. Für diese also wünscht das Schema Einheitlichkeit des Katechismus. Wer sich klar macht, was der kleine Katechismus und was der erste Unterricht ist, kann darin nichts Unmögliches finden.

Dem von mehreren Vätern gestellten Antrage, daß das Konzil den Katechismus nicht vorschreiben, sondern nur empfehlen solle, fährt der Redner fort, habe die Deputation nicht beipflichten können. Um wenigen zu gefallen, hätte sie allen übrigen mißfallen müssen. Der Redner räumt ein, daß ausnahmsweise Umstände vorliegen können, unter denen es für eine Diözese besser sei, ihren bisherigen Katechismus beizubehalten. In einem solchen Falle möge man sich immerhin an den Heiligen Vater um die Erlaubnis wenden, beim alten bleiben zu dürfen.

Wie sehr die Konzilsväter selbst die kleinsten Hindernisse erwogen hatten, die der Ausführung des Schemas in den Weg treten könnten, zeigt die nun folgende Erörterung. Eine gewisse Schwierig-

keit, sagt Bischof Zwerger, könne darin gefunden werden, daß nach Erledigung des kleinen Katechismus in den untersten Abteilungen der Schule für die höheren Klassen noch ein größerer notwendig werde, so daß den Eltern infolge des neuen Gesetzes ungewöhnliche Kosten entstehen würden. Indessen, meint er, geschehe es ja auch, daß die Kinder während der sechs oder sieben Jahre, in denen sie den einen Katechismus gebrauchen, denselben wohl das eine oder andere Mal verlieren oder ihn zwei- oder dreimal zerreißen. Die Eltern seien also unter allen Umständen zuweilen genötigt, einen neuen Katechismus zu kaufen. Dann aber wendet er sich zu einer wichtigeren Erwägung. Es sei nämlich auch aus pädagogischen Gründen wünschenswert, daß sich im ersten Katechismus nichts anderes vorfinde als nur dasjenige, was die Kinder der untersten Abteilung lernen müßten. Dabei kann er auf die Einrichtung des Religionsunterrichtes in Österreich als Muster hinweisen. Da gebe es drei aufeinander folgende Katechismen. Im Katechismus der untersten Stufe stehe nur so viel, als für diese zu wissen erforderlich sei. Im Katechismus der zweiten Stufe kehre der Inhalt des ersten Katechismus wörtlich, aber mit erweiternden Zusätzen wieder. Der dritte Katechismus endlich enthalte noch einmal die Lehrstücke des zweiten, sei aber in der Weise vermehrt, daß er nun die ganze Lehre biete, die sich die Kinder anzueignen hätten.

Damit waren die von den Rednern in den Generalkongregationen gemachten Bemerkungen erledigt[1]. Man mußte also zur Abstimmung über die Verbesserungsvorschläge schreiten. Indem der erste Präsident dazu überging, erklärte er, da die Spezialdiskussion nicht über die einzelnen Teile, sondern über das ganze Schema zugleich stattgefunden habe, werde auch über das ganze zugleich abgestimmt werden. Er lasse sofort in dieser Sitzung abstimmen, weil es den Vätern sehr unbequem sein werde, eigens zu diesem Zwecke noch einmal am folgenden Tage zusammenzukommen. Außerdem seien ja nur wenige Veränderungen, und zwar von geringer Bedeutung, beantragt worden, die sich leicht im Schema anbringen ließen. Wenn

[1] Bischof Zwerger geht am Schlusse seines Berichtes auch noch kurz auf einige Bemerkungen ein, welche von Konzilsmitgliedern eingesandt worden waren, die sich wegen der schon vorhandenen Menge von Rednern nicht auch noch zum Worte melden wollten oder durch Krankheit u. dgl. am Sprechen verhindert waren. Die Bemerkungen fallen entweder mit den oben erörterten zusammen oder haben geringe Bedeutung. Sie sind gedruckt in Acta etc. II, Appendix altera, p. 615 sqq.

einer mit *placet iuxta modum* stimme, die beizufügende Bedingung aber nicht sofort niederschreiben könne, so möge er sie in den nächsten zwei Tagen dem Sekretär des Konzils zustellen. Es fand nun die Abstimmung über das ganze Schema statt. Es geschah freilich nicht, ohne daß noch an demselben Tage vierundzwanzig französische Bischöfe dagegen einen Protest[1] einreichten mit der Begründung, daß die Väter nicht vorher von der Abstimmung unterrichtet worden und deshalb nicht in der Lage gewesen seien, ihre etwaigen Bemerkungen dem *Placet iuxta modum* gleich hinzuzufügen. Aber der Sekretär des Konzils gab die Antwort[2], die Einrede sei ganz unbegründet. Es stehe nichts in der Geschäftsordnung, wogegen das Verfahren des Präsidenten verstoßen habe, und der Grund dafür sei, wie man auch in der Generalkongregation gesagt habe, lediglich die Bequemlichkeit der Väter gewesen.

Bei der Abstimmung hatten von den 591 anwesenden Vätern 491 *placet*, 56 *non placet* und 44 *placet iuxta modum* gesagt. Die letzteren reichten ihre Bedenken nochmals schriftlich ein[3], die darauf in der gewohnten Weise unter die Väter verteilt und von der Disziplinardeputation beraten wurden[4].

In der 50. Generalkongregation vom 13. Mai nahm der Bischof Marilley von Lausanne und Genf als Berichterstatter darüber das Wort[5]. Er teilt die eingesandten Bedenken in drei Klassen.

Die erste Klasse billigt die Substanz und den Zweck des Schemas, fordert aber, daß der kleine Katechismus nicht vorgeschrieben, sondern bloß zur Einführung empfohlen werde. Die Deputation hatte einstimmig beschlossen, auf diese Forderung nicht mehr einzugehen, da sie schon in der letzten Generalkongregation von fast allen Vätern abgelehnt worden sei.

Die Bedenken der zweiten Klasse kommen darin überein, daß sie die Ausarbeitung des Katechismus nicht ohne jede Bedingung dem Heiligen Stuhle überlassen wollen. Entweder beantragen sie, daß das Konzil die Arbeit selbst übernehme, oder sie verlangen, daß der Papst den Katechismus zuerst allen Bischöfen zur Begutachtung vorlege und ihn nicht eher veröffentliche, als bis er von der Ansicht aller Kenntnis genommen habe. Andere stellen ähnliche Forderungen. Marilley glaubt nach alledem, was die früheren Referenten

[1] Im Archive. [2] Ebd.

[3] Acta etc. II, 520 sqq. C. V. 1744 a sqq. [4] C. V. 743 a.

[5] Acta etc. II, 545 sqq.

der Deputation darüber gesagt haben, diese Vorschläge mit Stillschweigen übergehen zu können. Doch weist er auf das Mißtrauen hin, das sie gegen den Heiligen Vater bezeugen und das den Feinden der Kirche Anlaß geben werde, in hundert Zeitungen und Blättern von den Spaltungen zu reden, die selbst auf dem Vatikanischen Konzil zwischen den Bischöfen und dem Papste bestanden hätten. Dann zeigt er aus der Geschichte des Konzils von Trient, wie wenig ein Konzil im stande sei, eine solche Arbeit zu übernehmen. Zu Trient habe man Anfang 1562 Deputierte gewählt, um den Index der verbotenen Bücher aufzustellen. Obgleich sich aber die Deputierten mit allem Eifer ihrer Arbeit unterzogen hätten, seien sie damit nach zwei Jahren noch nicht fertig gewesen, und wegen der Mannigfaltigkeit und Menge der Bücher habe sich die Synode außer stande gesehen, darüber ein Urteil abzugeben. Sie war also genötigt, die ganze Arbeit dem Papste zu überlassen. In gleicher Weise bat sie den Papst, den Katechismus für die Pfarrer, das Missale und das Brevier zu übernehmen. Der Redner bittet deshalb seine Zuhörer, dem Beispiel des Trienter Konzils zu folgen, und zeigt ihnen, daß sie mit allem Grunde das volle Vertrauen hegen könnten, daß der Heilige Stuhl die Aufgabe in trefflicher Weise lösen werde.

Die dritte Klasse von Bedenken endlich bezieht sich auf die Schwierigkeit, welche die Einführung des neuen Katechismus bieten werde. Dazu bemerkt der Berichterstatter: Wenn vielleicht ausnahmsweise in einer Diözese besonders große Schwierigkeiten gegen die sofortige Einführung des Katechismus beständen, so bleibe ja der Rekurs an den Heiligen Stuhl offen. Es gebe kein Gesetz, das nicht eine Ausnahme dulde. Doch ließen sich kaum so große Schwierigkeiten für die Einführung eines kleinen Katechismus denken, der nur die Hauptprinzipien aus der Glaubens- und Sittenlehre enthalte, welche überall gelehrt werden müßten. Wenn freilich ein Bischof einfach mit den Worten vor die Diözesansynode hintreten und sagen wollte, jetzt sei ein neuer Katechismus anzunehmen, so dürfte er wohl auf einiges Murren gefaßt sein müssen. Aber so solle auch ein Bischof nicht vorangehen. Wenn er mit väterlichen Worten die Absicht des Heiligen Stuhles und des Konzils klar und praktisch vorlege und den Gläubigen die Pflicht der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen den Stellvertreter Christi ins Gedächtnis rufe, so sei kein Zweifel, daß man den Katechismus nicht nur nicht ungern, sondern auch mit Freuden aufnehmen werde.

Das Schema blieb also wesentlich unverändert in der Fassung, in der es den Vätern in der 49. Generalkongregation vorgelegen hatte und von der übergroßen Majorität gebilligt worden war. Zu seiner Rechtskräftigkeit fehlte nur noch die Zustimmung der Bischöfe und des Papstes in der öffentlichen Sitzung. In der vierten Sitzung wurde es aber nicht vorgelegt, und da wegen der Vertagung des Konzils eine weitere öffentliche Sitzung nicht mehr abgehalten werden konnte, harrt die Katechismusfrage noch ihrer endgültigen Erledigung.

Siebentes Kapitel.

Die Vorbereitung des Schemas der ersten Konstitution über die Kirche Christi in der Glaubensdeputation.

Ankündigung der baldigen Verhandlung des Schemas De Romano Pontifice in der Generalkongregation. — Dankadressen der Majoritätsbischöfe. — Protest von Minoritätsbischöfen. — Wirkung desselben. — Arbeiten der Glaubensdeputation. — Bericht Schraders. — Die neue Konstitution soll ‚Prima de Ecclesia' heißen. — Bericht Adalbert Maiers über das ‚Caput addendum'. — Die Konstitution bekommt vier Kapitel. — Ihre Durchberatung in der Deputation. — Debatte über den Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Bilios Einwürfe gegen die betreffenden Sätze des vierten Kapitels. — Eine neue, von Martin verfaßte Formel. — Ihr Unterschied von der früheren Formel. — Sie wird von der Mehrheit der Deputation angenommen. — Senestréy und Manning dagegen. — Neue Redaktion. — Bilio und Senestréy. — Das Schema wird unter die Väter verteilt.

In der Osterwoche war es, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, den Mitgliedern der Majorität nach langem eifrigen Bemühen endlich gelungen, die Frage von der päpstlichen Unfehlbarkeit auf die Tagesordnung des Konzils zu bringen. Am Mittwoch den 27. April machte Kardinal Bilio der Glaubensdeputation bekannt, daß von nun an unter Zurückstellung aller andern Gegenstände über die Konstitution vom römischen Papste verhandelt werden solle[1]. Zwei Tage später geschah die Mitteilung in der 47. Generalkongregation. Der präsidierende Kardinal unterbrach die Debatte über den kleinen Katechismus und richtete folgende Worte an die Versammlung: ‚Sehr viele Konzilsväter haben zu wiederholten Malen inständig darum gebeten, daß vor den übrigen, den Glauben oder die Disziplin betreffenden Schematen die Unfehlbarkeit des römischen Papstes zur Verhandlung gestellt werden möchte. Sie wünschten dies vorzüglich aus dem Grunde, weil in neuerer Zeit wegen dieses wichtigen Lehrstückes in den Herzen der Gläubigen allenthalben nicht geringe Be-

---

[1] S. oben S. 13.

ängstigungen hervorgerufen worden sind, wodurch ihr Gewissen beunruhigt und der Friede und die Ruhe der christlichen Gesellschaft gestört werden. Es ist deshalb als notwendig erschienen, der Prüfung der Väter sobald als möglich das Schema *De Romano Pontifice* zu unterbreiten, das die Lehre vom Primat und von der päpstlichen Unfehlbarkeit enthält. Deshalb werden jetzt die Bemerkungen verteilt, die zum Kapitel „De Romani Pontificis Primatu" von den hochw. Vätern schriftlich eingereicht worden sind. In der morgigen Generalkongregation sollen die Bemerkungen über das Schema „De infallibilitate Romani Pontificis" hinzukommen, damit man sie sorgfältig erwäge, bis seinerzeit das von der Glaubensdeputation umgeänderte Schema vorgelegt wird.'[1]

Diese Ankündigung wurde von der Versammlung natürlicherweise mit sehr verschiedenen Gefühlen aufgenommen. Die einen freuten sich, denn sie hatten erreicht, was sie so lange erstrebt hatten, die andern zürnten, weil nun die Maßnahme, die sie mit aller Anstrengung abzuwehren suchten, dennoch eingetroffen war. Während deshalb die Majoritätsbischöfe dem Papste in zwei Adressen[2] ihren Dank aussprachen, reichte die Minorität gegen die ‚ganz unerwartete Veränderung der Ordnung' einen Protest[3] ein. Derselbe war an den Kardinalpräsidenten Bilio adressiert und trug die Unterschrift von einundsiebzig Vätern. Sie betonen vor allem, daß die Lehre vom Papste nicht ohne die Lehre von der Kirche und daß insbesondere die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht vor der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt behandelt werden könne, eine Einrede, die wir bei der späteren Debatte noch öfters hören werden. Dann machen sie darauf aufmerksam, daß diese Umkehr der Ordnung den Feinden der Kirche neue Veranlassung geben werde, den Heiligen Vater mit Schmähungen zu überhäufen. Es genüge ihnen, hiermit ihre Überzeugung ausgesprochen zu haben, irgend welche Bitten wollten sie nicht beifügen. Nicht ohne Schärfe fahren sie fort: ‚Denn wir vermögen es mit unserer bischöflichen Würde, mit dem Amte, das wir im Konzil ausüben, und mit den Rechten, die uns als Mitgliedern des Konzils zustehen, nicht länger zu vereinigen, daß wir Bitten vortragen; sind wir ja durch die Erfahrung schon mehr als hinreichend darüber belehrt worden, daß solche Bitten nicht nur nicht berücksichtigt werden, sondern bisher nicht einmal einer Antwort gewürdigt worden sind. Es bleibt

---

[1] C. V. 740 c sq. [2] Ibid. 979 a sqq. [3] Ibid. 980 d sqq.

uns also nichts anderes übrig, als gegen das oben erwähnte Vorgehen, das wir als höchst verderblich für die Kirche und den Heiligen Apostolischen Stuhl betrachten, Verwahrung und Einsprache zu erheben, um auf diese Weise, soviel an uns liegt, vor den Menschen und dem furchtbaren göttlichen Richterstuhle die Verantwortung für die schlimmen Folgen abzuwenden, die daraus ohne Zweifel bald entstehen werden und schon jetzt entstehen. Dessen soll dieses Schreiben ein bleibendes Zeugnis sein.‘

Konnten auch solche Worte nicht mehr den Gang der Dinge aufhalten, ganz ohne Wirkung blieben sie nicht. Gewiß sind die alsbald zu schildernden Anstrengungen des Kardinals Bilio, für die Definition der Unfehlbarkeit eine abgeschwächte Formel durchzusetzen, zum Teile unter dem Eindrucke der in jenem Proteste geäußerten Mißstimmung gemacht worden.

Die Glaubensdeputation nahm indessen ihr neues Thema noch am gleichen 27. April, an dem es ihr mitgeteilt worden war, in Angriff[1]. Der Theologe P. Schrader berichtete über die zum elften Kapitel des Schemas *De Ecclesia* (über den Primat) eingelaufenen Bemerkungen und bat, da der Bericht noch nicht gedruckt sei, einstweilen über folgende beiden Fragen abzustimmen: erstens ob eine eigene Konstitution über den römischen Papst entworfen werden solle; zweitens ob dieselbe bejahenden Falles in die vier Kapitel eingeteilt werden solle: 1. über die Einsetzung, 2. über die Fortdauer, 3. über die Natur und Gewalt des Primates und 4. über die päpstliche Unfehlbarkeit. Kardinal Bilio erklärte, über die erste Frage brauche nicht mehr abgestimmt zu werden, da die Konzilspräsidenten bereits die Vorlage einer eigenen Konstitution beschlossen hätten. Die zweite Frage wurde von dem größten Teil der Deputationsmitglieder bejaht, einstimmig wurde festgesetzt, die neue Konstitution ‚Prima de Ecclesia‘ zu nennen, weil es sich darin um das Fundament der Kirche handele[2].

In derselben Sitzung begann der Theologe Kanonikus Adalbert Maier seinen Bericht über die zum ‚Caput addendum‘ (über die päpstliche Unfehlbarkeit) von den Vätern gemachten Ausstellungen, den er in den beiden folgenden Sitzungen am 28. April und 1. Mai fortsetzte. Darauf beschloß man, die von Maier vorgetragene Widerlegung der Einwürfe gegen die Unfehlbarkeit in den Bericht aufzunehmen, der namens der Deputation in der Generalkongregation

---

[1] Cf. C. V. 1678 c sqq. [2] Quae de Definitione etc. n. 29.

erstattet werden müsse, doch solle man in diesem Berichte mehr die Grundsätze vorlegen, nach denen die erhobenen Einwände gelöst werden könnten, als sich nochmals auf die verschiedenen Schwierigkeiten selbst einlassen. Auf die einzelnen Schwierigkeiten sollte, falls sie in der Generalkongregation zur Sprache kämen, von den Mitgliedern der Deputation geantwortet werden. Sie sollten diese Arbeit untereinander teilen. Alle stimmten darin überein, daß man bei der ganzen Angelegenheit mit Liebe und Milde vorangehen müsse[1]. Nachdem am 1. und 2. Mai auch der Bericht über die Bemerkungen zum Kapitel vom Primate verlesen und besprochen worden war, begann in der gleichen 37. Deputationssitzung die Diskussion des neuen Schemas der *Constitutio prima de Ecclesia*[2].

Die Vorrede erklärt kurz, daß Christus zur Bewahrung der Einheit in der von ihm gestifteten Kirche in dem hl. Petrus ein immerwährendes und sichtbares Fundament gegründet habe. Gegenüber den von Tag zu Tag heftigeren Angriffen auf dieses Fundament solle nun die Grundlehre von der Einsetzung, dem Fortbestande, der Natur und den Vorrechten dieses heiligen apostolischen Primates zu glauben vorgestellt werden. Die drei ersten Kapitel stimmen wörtlich mit dem elften Kapitel der früheren Konstitution von der Kirche überein, das in der Tat ursprünglich eine eigene Konstitution gebildet hatte[3]. Das vierte Kapitel ist das ‚Caput addendum' über die Unfehlbarkeit.

Die Verhandlungen nahmen bis zum 8. Mai noch sechs weitere Sitzungen in Anspruch[4]. Sie bezogen sich fast nur auf den in den einzelnen Sätzen zu wählenden Ausdruck. Im dritten Kapitel wurde von mehreren der Satz beanstandet, in welchem es von der päpstlichen Gewalt heißt: ‚Et hanc, quae proprie est episcopalis iurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam (docemus).' Erzbischof Dechamps von Mecheln hielt das Wort ‚episcopalis' für überflüssig, weil die Gewalt des Papstes ‚immediata et ordinaria' genannt werde. Bischof Pie von Poitiers beantragte die Streichung des Wortes, weil die französischen Definitionsgegner dadurch sehr gestoßen würden. Dagegen betonte Bischof Senestréy von Regensburg, dieselben würden ruhig zugeben, daß die päpstliche Jurisdiktionsgewalt eine unmittelbare und ordentliche sei, und trotzdem leugnen, daß es eine bischöfliche Gewalt sei, wenn dies nicht vom Konzile ausdrücklich

---

[1] C. V. 1679 c sq.
[2] Ibid. 1680 a. — Das Schema s. ibid. 1640 b sqq.
[3] Cf. ibid. 611 c.
[4] Ibid. 1680 d—1685 b.

erklärt werde, wie es denn auch später in der Generalkongregation von mehreren Vätern geschah. Die in der Deputation anwesenden Theologen teilten die Befürchtung des Bischofs von Regensburg, und so beschloß man endlich, das Wort ‚episcopalis‘ stehen zu lassen[1].

Zu einem heftigen Kampfe kam es bei Beratung des vierten Kapitels, als es sich darum handelte, den Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit genau zu umschreiben. Wir greifen zum leichteren Verständnis noch einmal kurz auf die früheren Ereignisse zurück. In dem ursprünglichen Schema des ‚Caput addendum‘ lautete die eigentliche Definition folgendermaßen: ‚Definimus per divinam assistentiam fieri, ut Romanus Pontifex . . . cum supremi omnium Christianorum doctoris munere fungens pro auctoritate definit, *quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tenendum sit,* errare non possit; et hanc Romani Pontificis inerrantiae seu infallibilitatis praerogativam *ad idem obiectum porrigi, ad quod infallibilitas Ecclesiae extenditur.*‘[2] Als nun während der Karwoche einige Mitglieder der Glaubensdeputation beim Erzbischof Manning zusammenkamen, um sich über die Behandlung des Schemas zu besprechen[3], beschlossen sie, in den Sitzungen der Deputation ihrerseits keine Veränderungen desselben zu beantragen. Der Grund war einmal, weil die dadurch hervorgerufenen Erörterungen die Feststellung des Schemas für die Generalkongregation weit hinausschieben würden. Dann aber, sagten sie sich, würden in den Generalkongregationen ohne Zweifel Veränderungen genug vorgeschlagen werden, über welche die Glaubensdeputation beraten müsse. Nach den Verhandlungen in der Generalkongregation wäre die rechte Zeit, über eine etwaige Verbesserung des Schemas Rats zu pflegen. Nur der Bischof von Paderborn zeigte schon bei der erwähnten Zusammenkunft die Neigung, das vierte Kapitel (über die Unfehlbarkeit) neu zu gestalten, ließ sich aber durch das dringende Bitten seiner Freunde einstweilen von diesem Vorhaben abbringen. So war denn auch in den Sitzungen der Glaubensdeputation alles ziemlich glatt verlaufen, bis man zum vierten Kapitel kam.

Das Schema des vierten Kapitels oder das sog. Caput addendum war seinerzeit von Kardinal Bilio verfaßt und von Pius IX. gebilligt worden. Man kann sich deshalb die Überraschung der Definitionsfreunde vorstellen, als in der Morgensitzung des 5. Mai, während von den übrigen Deputationsmitgliedern niemand etwas

---

[1] Quae de Definitione etc. n. 29. [2] C. V. 641 a sq. [3] S. oben S. 9 f.

aussetzte, auf einmal der Kardinalpräsident Bilio selbst Einwendungen zu machen begann. Er argumentierte folgendermaßen: Über die Unfehlbarkeit des Papstes könne man nicht mehr definieren, als über die Unfehlbarkeit der Kirche definiert sei. Über die Kirche aber sei nur definiert, daß sie bei Definitionen im eigentlichen Sinne des Wortes unfehlbar sei. Also frage es sich, sagte er, ob in dem vorgelegten Schema die päpstliche Unfehlbarkeit nicht zu weit ausgedehnt werde. Der Kardinal leugnete nicht, erklärte es im Gegenteil für ganz sicher, daß der Papst auch bezüglich dogmatischer Tatsachen, Kanonisation der Heiligen und anderer Dinge unfehlbar sei, ebenso wie die Kirche hierin unfehlbar ist. Er fügte hinzu, sein innigster Wunsch gehe dahin, daß auf diesem Vatikanischen Konzile definiert werde, die Kirche sei nicht nur bei dogmatischen Definitionen im strengen Sinne, sondern auch bei dogmatischen Tatsachen, Kanonisationen, Bestätigung von Orden unfehlbar. Da aber jetzt die päpstliche Unfehlbarkeit definiert würde, bevor über die Unfehlbarkeit der Kirche verhandelt worden sei, habe er gegen das Schema das Bedenken, es werde darin mehr gesagt, als sich gehöre. Man antwortete ihm, man könne doch betreffs der päpstlichen Unfehlbarkeit dasselbe definieren, was betreffs der kirchlichen Unfehlbarkeit geglaubt werden müsse. Es stehe nichts im Wege, zu erklären, der Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit sei der gleiche wie der der kirchlichen Unfehlbarkeit; wie weit sich letztere erstrecke, könne späterhin in der folgenden Konstitution von der Kirche definiert werden. Es wurden verschiedene Formeln vorgeschlagen[1]. Schließlich ordnete der Präsident noch eine zweite Sitzung für den Abend an[2].

In dieser, der 40. Sitzung der Glaubensdeputation, wiederholte Kardinal Bilio die am Vormittage gemachten Einwürfe. Er setzte auseinander, daß die besten Theologen vor und nach Jansenius und auch in der neueren Zeit die päpstliche Unfehlbarkeit nur bezüglich der Definition der geoffenbarten Wahrheiten verteidigt hätten. Mehrere Mitglieder der Deputation, so schreibt das Tagebuch, dem wir auch hier die Einzelheiten unserer Erzählung entnehmen, ließen sich durch diese Beweisführung täuschen. Sie bedachten nicht, daß jene Theologen die Unfehlbarkeit des Papstes bei Definition geoffenbarter Wahrheiten als ‚de fide‘ oder doch als ‚veritas fidei proxima‘ verteidigten, außerdem aber als ‚theologice certum‘ bewiesen, daß der Papst auch in seinem Urteile über dogmatische Tatsachen, bei

[1] C. V. 1683a sqq. [2] Quae de Definitione etc. n. 29.

der Verhängung von Zensuren, welche geringer sind als die der Häresie, usw. unfehlbar sei, in gleicher Weise wie dasselbe von der Unfehlbarkeit der Kirche feststeht. In dem Bestreben, die Gegner der Definition durch eine Abschwächung des Schemas zu gewinnen, schlossen sich die Erzbischöfe Dechamps, Spalding, Steins und der Bischof Martin der Ansicht des Kardinals an, während andere entschieden widersprachen. So wurde hin und her gestritten, bis man abends 9 Uhr ohne offiziellen Schluß ziemlich tumultuarisch auseinanderging[1].

Für den folgenden Tag, 6. Mai morgens, hatte der Kardinal die Theologen Perrone und Franzelin zur Hilfe aufgeboten. Die beiden Jesuiten erörterten in kurzen Reden die strittige Frage, ob und was definiert werden könne. Dann zog Kardinal Bilio auf einmal eine neue Formel hervor, die der Bischof Martin verfaßt und ihm vor der Sitzung gegeben hatte. P. Schrader mußte sie vorlesen, und P. Franzelin empfahl sie als ein Mittel, die Schwierigkeiten in geeigneter Weise zu lösen. Die Stelle über den Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit war darin folgendermaßen ausgedrückt: ‚Declaramus Romanum Pontificem . . . vi divinae promissionis et assistentiae Spiritus Sancti errare non posse, cum supremi omnium Christianorum doctoris munere fungens pro Apostolica sua auctoritate definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia *fide divina* tenendum vel tamquam *(eidem) fidei* contrarium reiiciendum sit. . . . Porro cum una eademque sit Ecclesiae infallibilitas, sive spectetur in capite Ecclesiae sive in universa Ecclesia docente cum capite unita, *hanc (unam) infallibilitatem etiam ad unum idemque obiectum sese extendere docemus.*‘[2]

In der früheren Formel war gesagt worden, daß der Papst unfehlbar sei, wenn er in Sachen des Glaubens und der Sitten etwas zu halten oder zu verwerfen (tenendum vel reiiciendum) vorschreibe[3], ohne Hinzufügung der Worte *fide divina.* Der Ausdruck war also allgemeiner, es war nicht unterschieden, ob das Anzunehmende als göttliche Wahrheit oder nur einfach als eine sichere Wahrheit festgehalten werden müsse. Auch der Umfang der Wahrheiten, die der Papst definieren könne, war nicht bestimmt. Die Formel erklärte nicht, ob der Papst nur eigentlich geoffenbarte Lehren oder auch andere Wahrheiten mit Unfehlbarkeit zu glauben vorstellen könne,

[1] Ibid.
[2] C. V. 1684 d sq. — Die beiden eingeklammerten Worte hat das Tagebuch.
[3] C. V. 1642 b.

die zwar in sich nicht geoffenbart, aber doch zur Wahrung der göttlichen Offenbarung notwendig festzuhalten sind. Am Schlusse wurde allerdings festgestellt, daß der Umfang der päpstlichen und der kirchlichen Unfehlbarkeit der gleiche sei[1].

In der neuen Formel dagegen wurde ausdrücklich nur definiert, daß der Papst bei Vorstellung einer von Gott geoffenbarten Wahrheit unfehlbar sei, denn nur diese kann *fide divina* geglaubt werden, und daß er mit Unfehlbarkeit dasjenige verwerfen könne, was der geoffenbarten Wahrheit (formell) entgegenstehe. Freilich besagte die Formel auch nicht, daß sich die Unfehlbarkeit ausschließlich nur auf geoffenbarte Lehren erstrecke, und daß päpstliche Definitionen nicht über solche hinausgehen könnten. Aber es lag die Wahrscheinlichkeit nahe, daß widerstrebende Geister später mit Berufung auf diese Formel behaupten würden, die Unfehlbarkeit des Papstes erstrecke sich einzig und allein auf den Inhalt der Offenbarung. Und wenn auch in der neuen Formel der Umfang der päpstlichen und kirchlichen Unfehlbarkeit als derselbe hingestellt wurde, so wurde doch von der andern Seite nicht ohne Berechtigung geltend gemacht, daß man später vielleicht unter Hinweis auf die Formel sagen werde, die Unfehlbarkeit des Papstes habe nur die geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstande, und da der Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit der nämliche sei, so folge, daß auch diese sich lediglich auf geoffenbarte Wahrheiten erstrecke.

Trotz dieser Bedenken wurde die Formel des Bischofs Martin in der Sitzung vom 6. Mai zur Annahme gebracht. Nur zwei Mitglieder, Erzbischof Manning und Bischof Senestréy, stimmten einfach dagegen; andere, wie der Erzbischof Leahy von Cashel und die Bischöfe von Sitten, Calvi, Treviso und Poitiers, stimmten mit *placet iuxta modum,* wurden aber, wie das Tagebuch anmerkt, später nicht weiter über den ,modus' gefragt. ,Der Fürstbischof Gasser von Brixen erklärte: „Ich will nicht im Wege stehen, *placet* aber kann ich nicht sagen, weil mir die Formel in der Tat nicht gefällt"; auch er wurde nicht nach dem Grunde gefragt, aus welchem sie ihm nicht gefalle.'[2] Nachdem der Vorsitzende das Ergebnis der Abstimmung verkündet hatte, wurde die Formel dem Drucke übergeben. Schließlich wurden auch noch die den Kapiteln beizufügenden Canones mit geringen Änderungen gutgeheißen[3].

---

[1] C. V. 1642 b. [2] Quae de Definitione etc. n. 29.
[3] C. V. 1685 a.

Nachdem in der Sitzung des folgenden Tages das gedruckte Schema der ganzen Konstitution verlesen worden war, bat Bischof Senestréy ums Wort zur Darlegung der Gründe für seine gestrige Abstimmung; dasselbe tat Erzbischof Manning. Kardinal Bilio erwiderte, da die Sache entschieden sei, könne das nur mit Bewilligung der Deputationsmitglieder geschehen. ‚Wenn es Ihnen nicht gefällig ist, in der Deputation meine Gründe zu hören', entgegnete Senestréy, ‚werden Sie dieselben in der Generalkongregation hören müssen.' Auf die Rundfrage des Vorsitzenden erklärte man sich mit Ausnahme des Bischofs von Paderborn bereit, die Redner anzuhören. Nachdem dieselben ihre Gründe, die mit den oben erwähnten übereinstimmen, vorgebracht hatten, sprach Franzelin über das Schema. Er gab zu, daß die erhobenen Einwendungen nicht des Gewichtes entbehrten, meinte jedoch, es könne ihnen durch geringe Änderungen im Texte begegnet werden. Dies geschah. Anstatt des früheren: ‚quid . . . *fide divina* tenendum vel tamquam *fidei contrarium* reiiciendum sit' schrieb man: ‚quid . . . *tamquam de fide* tenendum etc.' [1], das übrige ließ man unverändert. Aber damit waren die früheren Bedenken keineswegs beseitigt worden. Auch nach der neuen Redaktion wurde dem Papste nur die Vollmacht beigelegt, geoffenbarte Lehren mit Unfehlbarkeit zu definieren. Die beiden Bischöfe blieben also bei ihrem Widerspruche. Nachdem das Schema der Generalkongregation mitgeteilt worden war, traten viele Väter des Konzils auf ihre Seite. Wir werden später sehen, daß sich während der konziliarischen Verhandlungen auch die wenigen ursprünglichen Freunde wieder von der Formel abwandten, ja daß schließlich der Bischof von Paderborn und Kardinal Bilio selbst ihre Verbesserungen fallen ließen und in den strittigen Punkten zur alten Fassung zurückkehrten.

Vorerst aber sollten in der Glaubensdeputation die Geister noch einmal recht heftig aufeinanderstoßen. Es zeigte sich dabei, wie sehr die Erregung allmählich gewachsen war und wie es auch den Führern auf dem Konzile bisweilen kaum mehr gelang, die gehörige Selbstbeherrschung zu bewahren. Wir erzählen wörtlich nach den Aufzeichnungen des Tagebuches.

‚8. Mai, 43. Sitzung der Glaubensdeputation. — Es wurden einige Zusätze in dem Berichte über die Bemerkungen [der Konzilsväter] zum Kapitel vom Primate geprüft. Inzwischen verlangten mehrere Deputationsmitglieder für die neue erste Konstitution über

---

[1] C. V. 273 b.

die Kirche Christi, von der ein vorläufig gedrucktes Exemplar auflag, noch einige Veränderungen. Insbesondere wünschte der Bischof von Poitiers, es solle im dritten Kapitel der neue Paragraph von der bischöflichen Jurisdiktion des Papstes beseitigt und die alte Fassung wiederhergestellt werden. Da ihm sowohl als auch dem Erzbischofe von Mecheln vom Kardinalpräsidenten ohne jede Schwierigkeit gestattet wurde, den Abänderungsantrag zu stellen und die Gründe dafür vorzutragen, erlaubte sich der Bischof von Regensburg zu bemerken, das jetzige Verfahren sei doch sehr von dem verschieden, das man gestern gegen ihn einzuschlagen beliebt habe. Der Kardinal geriet darüber in große Aufregung und sagte, gestern habe es sich um die Substanz der Formel gehandelt, heute handle es sich nur um die Ausdrucksweise. Der Bischof von Regensburg versetzte, gestern habe der Kardinal seine Gründe nicht hören wollen, obschon er noch gar nicht gewußt habe, ob dieselben gegen die Substanz oder die Ausdrucksweise gerichtet sein würden, worauf der Kardinal sehr erregt erwiderte: „So verhandelt man nicht über die Angelegenheiten der Kirche! Es ist unwürdig, in dieser Weise aufzubegehren. . . .“ Nun schwieg der Bischof von Regensburg still. Der Kardinal durchmaß mit schweren Schritten das Zimmer, indem er unwillig einige Worte vor sich hinmurmelte, bis er schließlich ruhig wurde. Nachdem er sich ein wenig besänftigt hatte, behandelte er den Antrag des Bischofs von Poitiers kurz so, als wenn er angenommen wäre, wobei die Väter zum Teile ihre Zustimmung ausdrückten, zum Teile schwiegen. . . . Es fehlte der Versammlung die Ruhe, mit der sie an die letzte Prüfung des Wortlautes der Konstitution hätte gehen können.‘ [1]

Am folgenden Tage wurde das Schema nebst dem schriftlichen Berichte über die Bemerkungen zum früheren elften Kapitel (vom Primate) und zum ‚Caput addendum‘ (über die Unfehlbarkeit) unter die Mitglieder des Konzils verteilt [2].

---

[1] Quae de Definitione etc. n. 29 in fine. [2] C. V. 742 b, Monitum.

Achtes Kapitel.

Der schriftliche Bericht der Glaubensdeputation über die Bemerkungen zum Schema der ersten Konstitution von der Kirche Christi.

Vorläufiges über das Schema. — Die Bemerkungen der Väter. — Der schriftliche Bericht darüber: — Allgemeiner Teil. — Besonderer Teil. — Die Worte: ‚Du bist Petrus' usw. — Die Bemerkungen über das vierte Kapitel. — Anträge auf Abänderungen. — Anträge auf Unterlassung der Definition. — Schwierigkeiten aus der Kirchengeschichte. — Allgemeine Grundsätze zur Lösung derselben.

Das Schema[1], das nun in den Händen der Väter war und bald der Gegenstand so vieler Debatten werden sollte, ist uns aus dem Vorhergehenden hinlänglich bekannt. Es besteht, wie bereits gesagt wurde, aus den vier Kapiteln über die Stiftung des Primates im hl. Petrus, über die Fortdauer des Primates in den römischen Päpsten, über Bedeutung und Wesen des Primates und über die päpstliche Unfehlbarkeit. Die drei Canones, die sich dem Schema anschließen, gehören zu den drei ersten Kapiteln. Das vierte Kapitel hat keinen Kanon, sondern nur den kanonähnlichen Schlußsatz, daß wer der in diesem Kapitel dargelegten Lehre widerspreche, damit vom katholischen Glauben und von der kirchlichen Einheit abgefallen sei.

Über die drei ersten Kapitel wurde wenig geredet, um so mehr aber über das vierte. Da es sich empfehlen dürfte, bei der Darstellung der Verhandlungen selbst die besonders eifrig debattierten Stellen genauer hervorzuheben, gehen wir hier auf den Wortlaut des Schemas nicht näher ein.

Kraft des päpstlichen Dekretes vom 20. Februar[2] mußten die Väter die Bemerkungen, welche sie über ein ihnen zugestelltes

[1] C. V. 269 a sqq.

[2] Ibid. 67 a sqq. Vgl. Zweiter Band, S. 230 f.

Schema zu machen hatten, zunächst schriftlich einreichen. Dieselben wurden im Drucke unter die Konzilsmitglieder verteilt. Die Deputation, in deren Bereich das betreffende Schema gehörte, hatte dann die Bemerkungen zu prüfen, das Schema mit Rücksicht auf dieselben umzugestalten und mit dem so umgestalteten Schema zugleich einen Bericht über die Bemerkungen und über den Gebrauch, den sie davon gemacht hatte, allen Vätern zuzustellen. Das neue Schema, das ursprünglich als Kapitel 11 und ‚Caput addendum' zu der früheren Konstitution über die Kirche gehört hatte, war also in dieser Form schon der schriftlichen Begutachtung der Konzilsmitglieder unterbreitet worden. Über die dazu eingelaufenen Bemerkungen hatte die Glaubensdeputation auf den Vortrag der Theologen Schrader und Maier hin verhandelt[1] und beschlossen, die beiden Berichte in einen einzigen zu verschmelzen und den Vätern zugleich mit dem neuen Schema zu übergeben, was auch am 9. Mai geschah.

Der Bericht[2] zerfällt in einen kurzen allgemeinen und einen sehr umfangreichen besondern Teil. Im allgemeinen Teile wird bemerkt, die Vorlage eines eigenen Schemas über den Primat des römischen Papstes, wie das Schema der ersten Konstitution von der Kirche hier und auch sonst wohl genannt wird, entspreche sowohl dem Wunsche derjenigen Väter, welche das ursprüngliche elfte Kapitel ganz an den Anfang der Konstitution gesetzt haben wollten, als auch der andern, die es in mehrere selbständige Kapitel zerlegt sehen möchten. Über die Form der Darstellung seien ganz entgegengesetzte Urteile gefällt worden. Einigen sei sie zu hart und zu trocken, andern dagegen zu gewählt vorgekommen. Die meisten Väter hätten an der Form überhaupt nichts auszusetzen gehabt. Die Deputation habe es ihrerseits für entsprechend gehalten, sich an das Beispiel früherer Konzilien anzuschließen. Was endlich die Lehre über die Rechte der Bischöfe betreffe, die von einigen vermißt worden sei, so werde sie zum Teil schon in dem neuen Schema berücksichtigt, ausführlicher solle sie in der zweiten Konstitution von der Kirche behandelt werden.

Darauf verbreitet sich der Bericht im besondern Teile eingehend über verschiedene Ausstellungen, die von den Vätern an einzelnen Stücken der Konstitution gemacht worden waren. Es wird gesagt, welche Ausstellungen die Deputation als berechtigt anerkannt

---

[1] S. oben S. 121 f.

[2] C. V. 274 b sqq.

habe und welche sie abweisen zu müssen glaubte, wobei ihre jedesmaligen Entscheidungen eine kurze, aber gut begründete Rechtfertigung erfahren.

So war im Schema zum Beweise der Lehre von der Gründung des Primates im hl. Petrus Mt 16, 18 f: ‚Du bist Petrus' usw. angeführt worden. Während nun einige bemerkten, um deutlicher hervorzuheben, daß diese Worte direkt und unmittelbar an Petrus allein gerichtet seien, müsse der vorhergehende Satz ‚Ich sage dir' hinzugefügt werden, war dagegen von anderer Seite eingewendet worden, nicht ‚dem Petrus allein', sondern auch den übrigen Aposteln seien die nämlichen Vorrechte verliehen worden, die Lehrgewalt in den Worten: ‚Gehet hin und lehret', die Bindegewalt in den Worten: ‚Was immer ihr binden werdet', und die Regierungsgewalt, da es von allen Bischöfen heiße: ‚Gesetzt vom Heiligen Geiste, die Kirche Gottes zu regieren'[1]. Darauf antwortet der Bericht[2], solche Einwendungen ständen mit der allgemeinen Lehre der katholischen Exegeten und Theologen im Widerspruche, die sich in folgende Punkte zusammenfassen lasse: 1. Die im Schema angeführten Worte sind an den Petrus allein mit Ausschluß der übrigen Apostel gesprochen worden, wogegen die an die übrigen Apostel gerichteten Worte auch dem Petrus gelten. 2. Durch die an Petrus allein gerichteten Worte wurde dieser zum Fürsten der Apostel erhoben; was aber zu allen Aposteln mit Einschluß des Petrus gesagt wurde, muß unter Beachtung des Unterschiedes erklärt werden, der zwischen Petrus und den übrigen bestand. Ferner 3. alles, was an den betreffenden Stellen den mit Petrus versammelten Aposteln gesagt worden ist, gilt auch für Petrus allein, aber mit nichten gilt dasjenige für alle Apostel, was dem Petrus allein gesagt worden ist. Endlich 4. in Petrus ist das apostolische Amt eingesetzt worden, das mit seiner höchsten apostolischen Gewalt nach göttlichem Rechte immer wieder auf seine Nachfolger übergehen sollte; deshalb heißt es, Petrus habe die ordentliche apostolische Gewalt besessen, nicht aber die übrigen Apostel. Hieraus erhellt der Unterschied zwischen Petrus und den andern Aposteln, noch viel mehr aber der Unterschied zwischen den Nachfolgern Petri und

---

[1] Bemerkung 16 und 39. Nach den im Archive befindlichen Dokumenten stammen sie von Bischof Maret bzw. von Bischof Dupanloup. — Vgl. *Friedrich*, Documenta II, 188 u. 198 f.

[2] C. V. 275 b sq.

den Nachfolgern der übrigen Apostel, d. i. den Bischöfen, mag man sie einzeln oder in ihrer Gesamtheit betrachten. So die Antwort der Glaubensdeputation.

Der weitaus größere Teil des Berichtes hat sich, wie vorauszusehen war, mit den zum Kapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit eingereichten Bemerkungen zu befassen[1]. Der Berichterstatter zerlegt hier seine Arbeit in drei Teile. Zuerst bespricht er die Äußerungen derjenigen Konzilsväter, welche das Schema der Substanz nach beibehalten wollen, aber einige Änderungen wünschen; dann wendet er sich zu jenen, die eine vollständige Umgestaltung verlangen, und prüft schließlich die Gründe, aus denen die gänzliche Verwerfung des Kapitels gefordert wird.

Für die Beibehaltung des Kapitels seien äußere und innere Gründe geltend gemacht worden. Ein triftiger äußerer Grund sei der Wille und das Ansehen der Majorität der Konzilsmitglieder selbst. Die inneren Gründe würden vor allem darin gefunden, daß die im Schema beigebrachten Beweise für die Unfehlbarkeit den besten Quellen entnommen seien, nämlich den Glaubensformen früherer allgemeiner Konzilien, und zwar besonders solcher, auf welchen Morgen- und Abendland in gleichem Glauben und gleicher Liebe vereinigt waren. Die angeführten Schrifttexte seien derart, daß darin die zu definierende Wahrheit wenn nicht dem Wortlaute, so doch dem Sinne und dem Wesen nach ausgesprochen werde. Die Definition des Vatikanums würde nichts anderes sein als die ausgesprochene und ausdrückliche Erklärung der Lehre früherer Konzilien, die Fortführung und Weiterentwicklung des Glaubens der früheren Konzilien, wie diese ihrerseits nach Ausweis der Kirchengeschichte bezüglich anderer Glaubenslehren ein Gleiches getan hätten.

Unter den beantragten Änderungen sei der Wunsch hervorgehoben, daß den bereits angeführten Glaubensformeln noch die Definition des Florentiner Konzils über den römischen Papst beigefügt werden möge, besonders auch deshalb, weil dieselbe den dritten klassischen Schrifttext über den Primat des hl. Petrus, nämlich die Worte des Herrn bei Jo 21, 15 ff, anführe, aus dem, möge er nun für sich betrachtet oder mit der kirchlichen Tradition verglichen werden, die Unfehlbarkeit des Apostelfürsten und seiner Nachfolger klar bewiesen werden könne.

---

[1] C. V. 277 d—290 c.

In sehr eingehender Weise beschäftigt sich der Bericht mit den Gründen derjenigen Konzilsmitglieder, welche verlangten, daß man von der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gänzlich absehen solle. Zuerst werden die im Schema vorgebrachten Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit gegen die verschiedensten Einwendungen verteidigt. Die Formel des Hormisdas, das zweite Konzil von Lyon, die einschlägigen Stellen der Heiligen Schrift erfahren von neuem eine eingehende Würdigung[1]. Darauf werden die zahlreichen Ausstellungen vorgenommen, die an der Formel der Definition selbst gemacht worden waren. Man hatte behauptet, die Unfehlbarkeit des Papstes könne nicht als Glaubensdogma aufgestellt werden, da sie höchstens eine Schlußfolgerung sei, die sich aus dem katholischen Glauben ergebe. Es war ferner eingewendet worden eine ‚persönliche' Unfehlbarkeit des Papstes könne nicht bewiesen werden, es könne niemals festgestellt werden, ob alle zu einer Entscheidung ex cathedra erforderlichen Bedingungen erfüllt seien, durch die neue Lehre werde der Papst, der doch das Haupt sei, von dem Körper, d. i. den Bischöfen, losgelöst, die Bezeichnung des Gegenstandes der päpstlichen Unfehlbarkeit sei unbestimmt und vage, endlich werde auch das Wort ‚Unfehlbarkeit' selbst Ursache von verschiedenen Auslegungen und Mißverständnissen sein. Alle diese Bedenken werden im Berichte kurz und gut gelöst[2].

Im letzten Abschnitte geht der Bericht in mehr prinzipieller Weise auf die Schwierigkeiten aus der Kirchengeschichte ein[3] und handelt zum Schlusse noch einmal ausführlich über den berühmten Kanon des Vinzenz von Lerin ‚Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus'[4]. Erwähnenswert sind die allgemeinen Grundsätze, die zur Lösung der historischen Schwierigkeiten aufgestellt werden. Sie lauten:

1. Nachdem einmal, wie oben gezeigt wurde, die Unfehlbarkeit des Papstes aus ganz und gar einwandfreien Quellen als eine göttlich geoffenbarte Wahrheit erwiesen ist, kann sie unmöglich irgend jemals auf Grund geschichtlicher Tatsachen als falsch befunden werden. Wenn also derartige Tatsachen beigebracht werden, so ist es sicher, daß dieselben, insoweit sie jener Wahrheit entgegenstehen, unrichtig sind.

---

[1] Ibid. 279 d—283 c. [2] Ibid. 283 d—287 b.
[3] Ibid. 287 b—288 d.
[4] Ibid. 289 a—290 c. — Über Vinzenz von Lerin s. oben S. 51 ff.

2. Dazu kommt folgendes: Da sich die päpstliche Unfehlbarkeit als eine geoffenbarte und deshalb ursprüngliche und schlechthin alte Wahrheit ausweist, so befindet sie sich nach der Regel, die schon von Tertullian angewandt wurde, gegenüber jeder entgegengesetzten Meinung oder Schlußfolgerung ‚in possessione‘ und kann daraus nicht mehr verdrängt werden. Darauf läuft ja auch die vom Vatikanischen Konzil im vierten Kapitel der Konstitution über den katholischen Glauben ausgesprochene Lehre hinaus, daß ‚jede dem erleuchteten Glauben entgegenstehende Lehre durchaus für falsch zu halten sei‘.

3. Zur dogmatischen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ist erfordert, aber auch genügend, daß die göttliche Offenbarung dieser Lehre den Vätern des Konzils aus den eigentlichen Glaubensquellen, d. h. aus Schrift und Tradition, feststehe. Die einzelnen anderswoher gegen dieselbe erhobenen Schwierigkeiten zu lösen ist nicht sowohl Sache der Konzilsväter als vielmehr der theologischen Schulen, die übrigens auch bezüglich dieser Frage ihre Pflicht schon längst erfüllt haben. Die geschichtlichen Schwierigkeiten sind ja nicht neu, sondern längst bekannt und abgehandelt. In den Kontroversen mit den Protestanten, Jansenisten, Febronianern u. a. sind sie häufig und glänzend gelöst worden, so daß es sich für die Väter weniger zu ziemen scheint, dieselben wieder im einzelnen einer neuen Prüfung zu unterziehen. Es würde fast den Schein erwecken, als wenn die gegen die katholische Wahrheit gemachten Einwürfe wirklich eine Bedeutung gehabt und behalten hätten, oder als ob die geoffenbarte Wahrheit selbst und die Lehre der katholischen Kirche nicht genügend dargelegt und verteidigt worden wäre. Man halte sich darum an die angesehenen und anerkannten Autoren, die über die hauptsächlichen hier in Betracht kommenden Einwürfe geschrieben und zugleich einige Hauptregeln angegeben haben, durch deren Anwendung die einzelnen Schwierigkeiten beseitigt werden können.

4. Es ist ein in allen Wissenschaften anerkannter Grundsatz, der noch viel mehr in Dingen des göttlichen Glaubens vor Augen gehalten werden muß, daß, wenn eine Wahrheit einmal aus den diesen Wissenschaften eigentümlichen Quellen bewiesen ist, jede wohlbegründete (probabilis) Lösung oder jeder triftige Grund hinreiche, um entgegenstehende Schwierigkeiten oder Hypothesen mit ihr zu vereinigen. Nun haben aber die Hauptschwierigkeiten, die aus der Geschichte gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbar-

keit vorgebracht worden sind, eine vollständig genügende Lösung gefunden. — Zum Beweise werden die verschiedenen Werke aufgezählt, worin die Lösungen enthalten sind.

Das ist der Inhalt des umfangreichen Berichtes. Er hat gewiß der ihm von der Glaubensdeputation gestellten Aufgabe entsprochen, mehr die Grundsätze vorzulegen, nach denen die erhobenen Schwierigkeiten gelöst werden könnten, als auf diese eigentlich einzugehen[1]. Letzteres sollte, wo nötig, von den Deputationsmitgliedern in der Generalkongregation mündlich geschehen. Wir werden sehen, wie auch sie sich der Lage gewachsen zeigten.

[1] S. oben S. 122.

Zweites Buch.

Die Generaldebatte über das Schema der ersten Konstitution von der Kirche Christi.

Erstes Kapitel.

Der Bericht des Bischofs Pie über das Schema der ersten Konstitution ‚De Ecclesia Christi'.

Aussicht auf langwierige Verhandlungen. — Bittgesuch Schwarzenbergs auf Teilung der Generaldebatte. — Es wird fast nur über das vierte Kapitel verhandelt. — Bericht des Bischofs Pie: — Warum das Schema zuerst vorgelegt werde. — Die Überschrift. — Das erste Kapitel. — Das zweite Kapitel. — Das dritte Kapitel. — Die neue Methode der Schrifterklärung. — Das ‚Quemadmodum etiam'. — Die ‚Potestas iurisdictionis episcopalis' des Papstes. — Das vierte Kapitel. — Notwendigkeit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Alter der Lehre. — Inhalt und Bedeutung der Definitionsformel. — Keine ‚getrennte' Unfehlbarkeit des Papstes. — Die von den ‚Römischen Briefen' mißbrauchte Stelle von der Kreuzigung Petri.

Nach der Verabschiedung des Schemas über den kleinen Katechismus begann am 13. Mai, in der 50. Generalkongregation, die Generaldebatte über das Schema der ersten Konstitution *De Ecclesia Christi*. Jedermann war auf lange und erregte Verhandlungen gefaßt. Enthielt doch das Schema im vierten Kapitel jene Lehre, die als der wichtigste Gegenstand des Konzils betrachtet wurde, über deren Definition die Ansichten der Väter so weit auseinandergingen, daß sie dadurch in zwei große, sich mit Leidenschaft bekämpfende Heerlager geteilt erschienen.

Der Kardinal Schwarzenberg hatte am 11. Mai mit acht andern Vätern das Bittgesuch an die Konzilspräsidenten gerichtet, daß zwei getrennte Generaldebatten über das Schema abgehalten werden möchten, die eine über die drei ersten Kapitel und eine zweite über das vierte Kapitel[1]. Ebenso hatte sich Kardinal Rauscher in einem Brief an seinen Freund, den Bischof Feßler, vom 10. Mai für diese Teilung ausgesprochen. ‚Diese vier Kapitel', so schrieb er, ‚enthalten eine solche Reihe der wichtigsten Fragen, daß es schlechthin unmöglich ist, sich über alle zusammen binnen höchstens einer

---

[1] Das Bittgesuch ist im Archive.

Stunde auch nur halbwegs mit Gründlichkeit zu äußern. Das Geringste, was man tun kann, ist, daß man zwei Generaldebatten hält. . . . Jemandem das Unmögliche zumuten, heißt ihm den Mund verschließen, und es ergäbe sich daraus in einer Sache von höchster Wichtigkeit eine solche Beeinträchtigung der freien Meinungsäußerung, daß es eine Pflicht wäre, dagegen laut Verwahrung einzulegen.'[1]

Aber die Präsidenten beließen es, gerade wie bei der noch größeren Konstitution *De fide catholica,* bei der einen Debatte, die dann in der Tat fast nur eine Debatte über das vierte Kapitel wurde. Über die beiden ersten Kapitel ist gar nicht, über das dritte Kapitel nur wenig gesprochen worden. In Betreff des vierten Kapitels war dagegen der Redeeifer so groß, daß die Väter, die sich zum Worte gemeldet hatten, nicht einmal sämtlich zur Rede zugelassen werden konnten. Als nach Verlauf von vierzehn Generalkongregationen, die eigentlich nur der Generaldebatte des vierten Kapitels gewidmet waren, alles gesagt worden war, was gesagt werden konnte, und die neuen Redner nichts Neues mehr vorbrachten, wurde auf den Wunsch der Majorität die Generaldebatte geschlossen.

Der Ordnung gemäß war die Verhandlung in der Generalkongregation durch den mündlichen Bericht eines Deputationsmitgliedes einzuleiten. Der Bericht über das gegenwärtige Schema war dem Bischof Pie von Poitiers zugefallen[2].

Nach einer kurzen Einleitung gibt er vor allem den Grund an, weshalb das Schema unter Zurückstellung aller übrigen zur Beratung vorgelegt werde. Es geschehe auf das wiederholte Verlangen zahlreicher Konzilsmitglieder, die in einer längeren Verzögerung eine Gefahr für die Ruhe und den Frieden der christlichen Gesellschaft erblickten. ‚Und in der Tat, hochwürdigste Väter, keiner unserer Zeitgenossen, der nur ein wenig mit der Verhandlungsweise irgend einer öffentlichen Körperschaft vertraut ist, wird die Zweckmäßigkeit dieses Vorgehens leugnen können. In keinem Königreich oder Staate wird die gesetzgebende Versammlung oder der Senat es unterlassen, eine Frage, die so allgemein die Gemüter aller Bürger beschäftigt und in Aufregung hält, sofort auf die Tagesordnung zu setzen. Ohne Furcht, irgend jemand zu beleidigen, . . . darf ich also sagen, daß wir alle augenblicklich nichts sehnlicher wünschen, als

[1] Im Archive. [2] C. V. 290 d sqq.

die Lehre zu untersuchen, die Zweifel zu lösen, die Übel zu heben, d. h. mit Hilfe jenes göttlichen Lichtes, das uns nach der Verheißung Christi immerfort innerlich erleuchtet, die Wolken zu verscheuchen, die Stürme zu beschwichtigen und in gemeinsamer Beratung durch die Einheit der Wahrheit den Frieden wiederherzustellen.'[1]

Dann wendet sich der Redner zur Besprechung der einzelnen Teile des Schemas.

Nach der Ansicht und dem Wunsche der meisten Väter laute die Überschrift: ‚Erste dogmatische Konstitution über die Kirche Christi.' Man beginne daher mit der Lehre von der Einsetzung der Kirche, deren Fundament unser Herr Jesus Christus als weiser Bauherr zuerst und vor der Errichtung des Gebäudes selbst gelegt habe, da er zu Petrus sprach: ‚Und ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.' Ganz nach dem Sinne der griechischen wie lateinischen Kirchenväter und der Auffassung ausgezeichneter Theologen aber werde hier gesagt, daß Petrus nicht nur als das sichtbare Fundament, sondern auch als das bleibende Prinzip der kirchlichen Einheit von Christus bestellt worden sei. Soviel über die Einleitung[2].

Das erste Kapitel lege die Lehre von dem Primate des hl. Petrus hauptsächlich einem doppelten Irrtume gegenüber dar. Erstens gegenüber dem Irrtum jener Häretiker und Schismatiker, die entweder die göttliche Einsetzung des Primates einfach leugnen oder die höchste Autorität und die Zentralgewalt für die ganze Kirche in das allgemeine Konzil verlegen. Zweitens den (gallikanischen) Richerianern und andern Neuerern gegenüber, die behaupten, der Primat, ja überhaupt jegliche Regierungsgewalt sei von Christus an erster Stelle, unmittelbar und wesentlich der Kirche verliehen und erst von dieser dem Petrus als ihrem Diener übertragen worden[3].

Nachdem der Referent noch über einige wenige Änderungen im Wortlaute des Schemas Rechenschaft abgelegt hat, kommt er zum zweiten Kapitel, das von der Fortdauer des Primates in den römischen Bischöfen handelt. Hier seien zwei Dinge zu unterscheiden. Daß Petrus immerdar Nachfolger haben solle, sei von Christus angeordnet und daher göttlichen Rechtes. Daß aber gerade die Bischöfe von Rom seine Nachfolger seien, liege in der Tatsache begründet, daß Petrus infolge der wunderbaren Fügung Christi, wie

[1] Ibid. 291 b sq. [2] Ibid. 291 c sq. [3] Ibid. 292 b.

Papst Gelasius spricht, und nach der Bestimmung des Herrn, wie die zweite Lateransynode sich ausdrückt, seinen Sitz und apostolischen Stuhl nach Rom verlegt und mit seinem Blute geweiht habe, — das sei menschlichen oder besser und richtiger kirchlich-apostolischen Rechtes. Die in den Schulen mehr oder weniger frei behandelten Fragen nach der Fortdauer der ewigen Stadt und der Verbindung des Primates mit dem römischen Bischofsstuhle bleiben durch die Konstitution unberührt[1].

Ausführlicher als auf die beiden ersten Kapitel geht Bischof Pie auf das dritte Kapitel von dem Wesen und der Bedeutung des Primates ein.

Zuerst aber sprach er noch ein ernstes Wort über die in letzter Zeit von einigen Seiten beliebte Behandlung altehrwürdiger und schon seit langem autoritativ erklärter Schriftstellen. ‚Bei dieser Gelegenheit‘, sagte er, ‚kann ich nicht umhin, meinem im tiefsten Herzen empfundenen Schmerze, ja meinem Erstaunen und Schrecken darüber Ausdruck zu geben, daß evangelische und apostolische Texte, deren Bedeutung durch die ausdrückliche, ja allerausdrücklichste Entscheidung von Päpsten und allgemeinen Konzilien so oft und so unumstößlich festgelegt worden ist, nicht bloß in Zweifel gezogen, sondern sogar ohne vieles Bedenken ins Gegenteil verkehrt werden können. Verzeihen Sie mir, hochwürdigste Väter, wenn ich offen ausspreche, was mir in diesen letzten Tagen nicht nur einmal in den Sinn gekommen ist. Wahrhaftig, wir schulden dem allgütigen Gott unsern innigsten Dank dafür, daß auf den vorhergehenden Konzilien, namentlich aber auf dem Tridentinum, so viele und so wichtige Glaubensfragen außer allem Zweifel gesetzt und durch das oberste Urteil der Kirche entschieden worden sind. Denn wenn für die Feststellung einer Glaubenslehre aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung die Methode hätte angewendet werden müssen, die heutzutage in manchen Schriften verteidigt und gefordert wird, es hätte, ich sage nicht über den Kanon der heiligen Schriften, nicht über das Sakrament der Firmung und der letzten Ölung, nicht über das Bußsakrament, nein, nicht einmal über die wirkliche Gegenwart unseres Herrn Jesu Christi in der Eucharistie eine dogmatische Entscheidung ausgesprochen werden können.‘[2] — Der Beifall, der diesen Worten folgte, bewies, daß dieselben auch vielen andern Konzilsmitgliedern aus dem Herzen gesprochen waren.

---

[1] C. V. 293 a sqq. [2] Ibid. 294 b sqq.

Fast zu jedem von den fünf Paragraphen des dritten Kapitels hat der Berichterstatter seine Bemerkungen zu machen. Zunächst rechtfertigt er die Aufnahme des Zusatzes *quemadmodum etiam* etc. in die Glaubensformel des Konzils von Florenz, der im ursprünglichen Schema fehlte. Man habe die Worte anfangs ausgelassen, weil sie von vielen falsch ausgelegt worden seien. Auch die fünfhundert Bischöfe, die vor drei Jahren zur Zentenarfeier der Apostelfürsten in Rom versammelt waren, hätten dieselben nicht angeführt, ohne deshalb den Vorwurf einer Textverstümmelung zu besorgen. Jetzt sei die Klausel auf den wohlberechtigten Wunsch vieler Väter beigefügt worden, damit die Florentiner Glaubensformel in ihrer ganzen Vollständigkeit erscheine. Bischof Pie gesteht bereitwillig zu, daß man sie besser niemals weggelassen hätte, zumal dieselbe nach der authentischen Lesart des Originals keineswegs eine Einschränkung, sondern die geschichtliche Erklärung und die Bestätigung des Vorhergehenden enthalte. Das Vatikanische Konzil ziehe dann nach dem Vorgange früherer Synoden aus der Definition des Florentinums ausdrücklich und mit autoritativer Entscheidung diejenigen Schlußfolgerungen, welche in den letzten Jahrhunderten von den Neuerern geleugnet worden seien[1].

In Bezug auf die *potestas iurisdictionis episcopalis,* die dem Papste trotz der einen oder andern Gegenbemerkung auch im neuen Schema zugeschrieben werde, habe die Glaubensdeputation dem dringenden Verlangen zahlreicher Väter entsprochen, die wegen der in ihren Diözesen bestehenden Kontroverse die Beibehaltung dieser Worte wünschten. Übrigens lasse sich eine wirkliche bischöfliche Jurisdiktion des Papstes über die gesamte Kirche aus Christi Wort, aus Tradition und Geschichte mit voller Gewißheit erweisen, was auch solche Konzilsväter zugäben, die mit andern Stücken des Schemas nicht ganz einverstanden seien.

Der Referent zeigt eingehend nach dem hl. Thomas, wie es keinen Widerspruch in sich schließe, daß zwei verschiedenen Personen, sofern sie einander untergeordnet sind, dieselbe Gewalt über dasselbe Gemeinwesen zugeschrieben werde[2]. Für die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die ganze Kirche führt er mit besonderer Genugtuung das Zeugnis seiner beiden großen Landsleute, Bossuets und des hl. Bernhard, an[3]. Für die Ausdehnung der päpstlichen Gewalt über alle Riten beruft er sich auf das Schreiben der orien-

[1] Ibid. 294 d sqq. [2] Ibid. 295 b sqq. [3] Ibid. 296 c sqq.

talischen Bischöfe an Papst Symmachus[1]. Er macht darauf aufmerksam, daß im vierten Paragraphen der freie Verkehr des Papstes mit allen Christgläubigen in viel milderer Form beansprucht werde, als man es hätte zu tun brauchen. Im fünften Paragraphen werde über den Rekurs an den Papst als den obersten Richter vorzüglich mit den Worten des zweiten Lyoner Konzils gesprochen und die Appellation gegen seine Entscheidungen als unerlaubt verworfen[2]. Dann kommt er auf das vierte und letzte Kapitel zu sprechen.

,Alle geben zu', so sagt er, ,daß eine allgemeine Synode über den Primat des hl. Petrus, der in den letzten drei Jahrhunderten so häufige und heftige Anfechtungen erfahren hat, nicht schweigen dürfe. Nun hängt aber mit dem Begriffe eines obersten Richters in kirchlichen Angelegenheiten und überhaupt mit der Natur des Primates selbst, von dem bisher gehandelt wurde, aufs innigste jenes Vorrecht zusammen, das in der Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit besteht, so daß ich mich fragen muß, wie denn auf diesem heiligen Vatikanischen Konzile jene Frage hätte übergangen werden können. Heute aber ist es nicht bloß durch die natürliche Entwicklung der Dinge, sondern auch aus allbekannten äußeren Gründen dahin gekommen, daß die Kirche über die höchste Lehrgewalt ihres Hauptes nicht mehr schweigen kann, ohne sie als zweifelhaft hinzustellen und gegen sie ein verhängnisvolles Vorurteil zu schaffen, wie es gegen die Lehrautorität Petri und seiner Nachfolger niemals erstanden ist seit dem Tage, da Jesus Christus zu ihm gesprochen: „Ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" . . .'[3]

,Es ist bereits gesagt worden, daß die in diesem Kapitel ausgesprochene Lehre, wie die Einleitung der Konstitution mit Recht versichert, zum alten und beständigen Glauben der allgemeinen Kirche gehöre. Denn diese Lehre hat der Heilige Stuhl und die römische Kirche, welche nicht irren kann, immer für wahr gehalten, und diese Lehre hat der fortwährende Glaube und Brauch der Kirche bestätigt. Denn es können, wie es ja von den Gegnern der Lehre geschieht, Zeit, Ort und Umstände bezeichnet werden, in welchen die entgegengesetzte Meinung aufkam und in einzelnen Schulen Fuß faßte gegen die Überzeugung des übrigen christlichen Erdkreises und unter dem Widerspruche nicht nur der berühmtesten Lehrer, sondern auch jener heiligen Männer, denen wegen ihrer reichen Verdienste und Gnaden-

[1] C. V. 298 a. [2] Ibid. 298 b sq. [3] Ibid. 298 c sq.

gaben in der Kirche der Vorzug öffentlicher Verehrung zu teil geworden ist. Selbst allgemeine Konzilien haben diese Lehre nicht undeutlich dargelegt, und aus ihren Zeugnissen, besonders auch jenen der Unionskonzilien, ergibt sich sogar die Definitionsformel selbst.‘ [1]

Bischof Pie macht nun auf den Inhalt und die Bedeutung der Definitionsformel im einzelnen aufmerksam: Sie bezeichnet erstens genau das Subjekt der Unfehlbarkeit und seinen öffentlichen Charakter, indem es heißt, dem römischen Papste sei ‚in der Person des hl. Petrus‘ gesagt worden, und ferner, er sei unfehlbar, ‚wenn er das Amt des höchsten Lehrers aller Christen verwalte‘, damit die Definition nicht auf die Privatperson des Papstes ausgedehnt werden könne.

Zweitens umschreibt die Formel den spezifischen und formalen Akt, bei dem der Papst durch göttlichen Beistand vor Irrtum bewahrt bleibe, wenn er nämlich ‚kraft seiner apostolischen Autorität definiert‘, damit niemand glaube, jeder Akt des obersten Hirten falle unter die Definition.

Drittens wird auch der meritorische Grund des Privilegs oder Vorrechtes angegeben, nämlich die Anordnung und die Verheißung und das Gebet Christi: ‚Und ich sage dir . . ., und ich habe für dich gebeten . . .‘

Viertens. Ebenso wird die bewirkende Ursache der Unfehlbarkeit genannt, d. i. der göttliche Beistand Christi und des Heiligen Geistes, der es verhütet, daß der Papst in Ausübung seines Amtes und bezüglich des genau umschriebenen Gegenstandes jemals in Irrtum fallen kann.

Fünftens endlich wird dieser Gegenstand der Unfehlbarkeit bestimmt, und zwar zuerst im allgemeinen durch die Worte ‚in Dingen des Glaubens und der Sitten‘, dann im besondern durch die Erklärung, daß der Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit der gleiche sei wie der der Kirche überhaupt [2].

Nachdem der Redner die Konzilsväter zu eifriger Mitarbeit an der Verbesserung des vorgelegten Schemas aufgefordert hat, richtet er zum Schlusse eine Bitte an dieselben: Man möge doch mit Rücksicht auf ihre gemeinsame Würde den hundertmal gemachten Vorwurf nicht mehr wiederholen, als ob im Schema von einer sozusagen getrennten Unfehlbarkeit des Papstes gehandelt und so das Haupt der Kirche von der Kirche selbst losgelöst werde. Denn es sei

[1] Ibid. 299a sq. [2] Ibid. 299b sqq.

doch etwas anderes, wenn der Papst einmal als höchster Lehrer, ohne die entscheidende Mitwirkung seiner Brüder, eine von ihm klar erkannte Wahrheit unter dem Beistande des Heiligen Geistes der ganzen Kirche verkünde, als wenn er, von den Gliedern der Kirche getrennt und ohne deren Übereinstimmung in der Gesinnung und im Glauben, sein Urteil fälle. Angesichts der Anordnung und Verheißung Christi könne in Beziehung auf Klerus und Volk an ein derartiges Vorangehen weder von seiten des Papstes noch von seiten eines allgemeinen Konzils überhaupt je gedacht werden[1].

Und nun folgt die Stelle, welche, wie wir im zweiten Bande[2] erzählten, von dem Verfasser der ‚Römischen Briefe' zur Verunglimpfung des Bischofs von Poitiers mißbraucht worden ist. Wir teilen sie hier wörtlich mit.

‚Fort deshalb', sagt der Redner, ‚mit jenem ganz grundlosen, phantastischen und beleidigenden Bilde einer Trennung des Hauptes von seinem Körper! Eine Enthauptung Petri kennt weder die kirchliche Lehre noch die Geschichte. Ja, während Paulus, wie schon alte Schriftsteller bemerkt haben, dessen Apostolat ein zeitweiliger und außerordentlicher war, durch Enthauptung das Leben verlor, wurde das Haupt Petri, der für alle folgenden Jahrhunderte das Haupt der Kirche Gottes sein sollte, auch im Tode nicht vom Leibe getrennt. Erlauben Sie mir, hochwürdigste Väter, hier die Worte eines andern Papstes anzuführen, der mit dem großen Namen Leos geziert ist, Leos IX., den Frankreich und Deutschland zugleich als den Ihrigen preisen. In seinem Briefe an Kaiser Michael von Konstantinopel schreibt er: „Das freilich[3] erklärte der hl. Petrus nicht nur im Leben, sondern auch noch im Tode, als er in bezeichnender Weise darum bat, mit dem Haupte nach unten gekreuzigt zu werden, wodurch er sich, gewiß auf göttliche Eingebung, im Vorbilde als den ersten Quaderstein erzeigte, der mit dem Fundamente, welches Christus ist, aufs innigste verbunden und vereinigt sei, und der, auf dem Eckstein ruhend, mit unerschütterlicher Festigkeit die ganze Last der Kirche tragen und durch die stützende Kraft seines eigenen Hauptes alle Glieder des Leibes Christi . . . mit unbeugsamem Nacken zum Himmel erheben sollte."'[4]

---

[1] C. V. 300 a sqq. [2] S. 582 f.

[3] Daß nämlich auf ihn als den Felsen die Kirche gebaut sei. — S. *Hardouin*, Acta Conciliorum VI, 1, Paris 1714, col. 930.

[4] C. V. 300 c sq. — Vgl. Zweiter Band, Seite 583, Anm. 3.

Döllinger scheute sich nicht zu behaupten, Pie habe hier gesagt: ‚Der Papst muß unfehlbar sein, weil Petrus mit dem Kopf nach unten gekreuzigt worden ist usw.‘[1] Wenn aber Ollivier erzählt[2], daß auch er das Argument in dieser Form öfters von Konzilsmitgliedern habe wiederholen hören, so ist dabei ohne Zweifel die gestaltende Tätigkeit der Fama in Betracht zu ziehen, die sich des ziemlich ungewohnten Vergleiches aus dem Briefe Leos IX. alsbald bemächtigte und ihm natürlich eine möglichst pikante Form zu geben suchte. Selbst Bischof Dupanloup hat, wie Friedrich zugestehen muß[3], zwei Stunden nach der Rede des Bischofs Pie nichts anderes in den betreffenden Worten finden können, als was der Redner einzig und allein sagen wollte, daß nämlich Papst und Kirche nicht voneinander getrennt werden dürfen.

---

[1] Quirinus S. 412. [2] L’église et l’état au Concile du Vatican II, 279.
[3] Geschichte des Vatikanischen Konzils III, 982, Anm. 2.

Zweites Kapitel.

Die Aufnahme der veränderten Tagesordnung in der Generalkongregation.

Fortdauernde Unzufriedenheit der Minorität. — An der Tagesordnung kann nichts mehr geändert werden. — Ginoulhiac — Simor — Salzano. — Patrizi für die neue Tagesordnung. — David dagegen. — Widerlegung seiner Ausführungen durch Garcia Gil. — Schwarzenberg. — Antwort Cullens im Namen der Glaubensdeputation. — Schwarzenberg befürchtet eine Beschränkung der bischöflichen Rechte. — Clifford darüber. — Ob der Episkopat vor dem Primat behandelt werden muß. — Weitere Redner gegen die neue Tagesordnung: — v. Ketteler — Bravard — Stroßmayer — Regnault. — Rota über den Unterschied zwischen theologischen Traktaten und Konzilsverhandlungen.

Bischof Pie hatte am Anfange seines Berichtes gesagt, es lägen für die Behandlung des Schemas über den Primat vor den übrigen Fragen so entscheidende Gründe vor, daß sich niemand denselben verschließen könne und alle dringend wünschen müßten, alsbald in die Debatte darüber einzutreten. Nichtsdestoweniger konnten sich viele Väter mit der veränderten Reihenfolge auch jetzt noch nicht versöhnen. Ihr Protest hatte eine Zurücknahme des päpstlichen Beschlusses nicht herbeigeführt; nun zeigten sie ihre Unzufriedenheit mit der ‚Verkehrung‘ der Ordnung in der Generaldebatte, sei es, daß sie nur ihre Mißbilligung äußern und ihren Protest gleichsam fortsetzen wollten, sei es, daß sie auch jetzt noch hofften, die ihnen sehr unwillkommene Tagesordnung rückgängig machen zu können. Es ist sehr zu beklagen, daß hierdurch dem Konzile viele Zeit unnütz geraubt wurde.

Wenn es der Minorität nur um einen Protest zu tun war, so hätte eine einmalige kräftige Verwahrung genügt. Daß ihre Reden die Ordnung wieder umstoßen würden, konnte sie kaum hoffen, da sie für ihre Sonderansicht nur unbedeutende Gründe vorzubringen wußte. Man konnte selbst daran zweifeln, ob es überhaupt noch erlaubt war, über die Ordnung der Gegenstände zu debattieren, nach-

dem dieselbe einmal durch das Haupt des Konzils festgestellt worden war. Das war die Meinung auch solcher Väter, welche vorher von einer Änderung nichts wissen wollten. Sie hielten es für unstatthaft, jetzt, nachdem der Papst die neue Ordnung eingeführt hatte, dieselbe zum Gegenstande eines Angriffes zu machen. Erzbischof Ginoulhiac[1] sagte, er wolle über die Ordnung nicht sprechen, ‚da wir kein Recht mehr haben, sie zu ändern', und Erzbischof Simor[2] hatte schon vor ihm bemerkt: ‚Die Frage der Opportunität ist schon entschieden; sonst hätten Sie das Schema der Konstitution über die Lehrgewalt und Unfehlbarkeit des Papstes nicht in Ihren Händen.' Seine Unzufriedenheit indessen bezeugte er durch den Zusatz, dieses Schema sei ihnen so schnell zugestellt worden, als wenn Hannibal vor den Toren stände, worauf ihm später Bischof Salzano antwortete[3], Hannibal stehe nicht vor den Toren, sondern sei schon innerhalb der Mauern.

Kardinal Patrizi[4], der in der 51. Generalkongregation als erster Redner auftrat, begann mit seinem Danke an die Präsidenten, daß sie den Bitten so vieler Väter entsprochen und den überaus wichtigen Gegenstand des vorliegenden Schemas den andern noch zu verhandelnden Gegenständen vorausgeschickt hätten. ‚Denn', sagt er, ‚wer weiß nicht, daß in der letzten Zeit durch die vielen Zweifel gegen die Vorrechte der römischen Päpste, die man im christlichen Volke verbreitete, höchst unliebsame [inopportunas] Kontroversen und zwar zum sichern Verderben der Seelen veranlaßt worden sind? Wer sieht nicht, daß Fragen der übernatürlichen Ordnung, die viele Schwierigkeiten in sich bergen [periculo plenas] und die nur innerhalb des Heiligtums von den Bischöfen der Kirche hätten erwogen und besprochen werden dürfen, auch von Laien ohne höheren Auftrag aufs Geratewohl und in törichter Weise zum größten Ärgernis der Gutgesinnten behandelt worden sind? Bei dieser Aufregung der Geister also, bei einem solchen Wechseln und Schwanken der Meinungen, das die Feinde der Kirche zum Verderben der Gläubigen von Tag zu Tag noch immer zu vermehren trachten, war nach meiner Ansicht nichts angebrachter, als den Gläubigen, die da ängstlich fragten, was sie denn glauben, was sie annehmen und was sie verwerfen sollten, sofort und ohne jedes Zögern die katholische Wahrheit zu verkündigen, damit sie

---

[1] Acta etc. III, 227. [2] Ibid. III, 131. [3] Ibid. III, 497.
[4] Ibid. III, 2 sq.

nicht vom rechten Wege abweichend durch jeden Windhauch der Lehrmeinungen umhergetrieben würden, um sich so allmählich immer weiter vom Glauben zu entfernen und dadurch der Kirche viel größere Schwierigkeiten zu bereiten, als diejenigen sind, welche einige von der Definition der katholischen Lehre zu befürchten scheinen.‘

Aber bereits am zweiten Tage der Debatte in der 52. Generalkongregation (17. Mai) begann der Kampf. Bischof David von Saint-Brieuc griff in seiner Rede die neue Tagesordnung an und machte dabei bereits die meisten Gründe geltend, die in der Generaldebatte gegen dieselbe überhaupt vorgebracht worden sind.

Zuerst erklärte es Bischof David [1] für einen Fehler gegen die Logik, wenn man über den Papst spreche, bevor man die Lehre von der Kirche dargelegt habe. Viele Lehrpunkte über den Primat könne man nicht einmal verstehen, wenn die Lehre über die Kirche nicht vorausgeschickt werde. Auf Petrus sei als auf das Hauptfundament die Kirche gebaut, die Apostel und Propheten bildeten das sekundäre Fundament derselben. Petrus sei nur insofern das Fundament, als auf ihm das Gebäude der Kirche stehe, denn sonst wäre er ein einzelner und einsamer Felsen. Also müsse man, um seine Aufgaben und Vorrechte festzustellen, zuerst wenigstens in Kürze das Gebäude der Kirche selbst einer Einsicht unterziehen. ‚Hat nicht Christus‘, so fragt er, ‚zuerst die zwölf Apostel berufen und lange Zeit unterrichtet, bevor er zu Petrus die unsterblichen Worte sprach: „Du bist Petrus usw.“?‘ -- Die Kirche ist ein Schafstall, eine geordnete Schlachtreihe, ein Haus, . . . eine Gesellschaft, was alles voraussetzt, daß man diese sozusagen kollektive Einheit des lebenden Organismus vorher kennen lernt oder doch in ihren Grundzügen darstellt, um dann erst jedem einzelnen Gliede seine Pflicht und Aufgabe zuzuweisen bis zum ehrwürdigen Haupte selbst; und unser Schema trägt doch den Titel: ‚Erste Konstitution von der Kirche‘. — Nach Bellarmin hat die Kirche nicht eine rein monarchische, sondern eine durch ein aristokratisches und demokratisches Element gemäßigte monarchische Verfassung. Von der Verfassung hängt aber die Stellung der Glieder ab. Wie können wir also ohne Rücksicht auf die Frage nach der Verfassung der Kirche die Stellung des Papstes beurteilen, wie die Natur des Primates, von der im dritten Kapitel gehandelt wird, besprechen und wie im vierten Kapitel

[1] Acta etc. III, 46 sqq.

den Umfang der Unfehlbarkeit des Papstes nach dem Umfange der Unfehlbarkeit der Kirche bestimmen, da wir diese noch nicht kennen?

‚Unser Vorgehen ist ferner mit großen Gefahren verbunden. Wir behandeln und untersuchen die Fundamente eines Gebäudes. Wenn es sich um ein materielles Gebäude handelte, würde ich denjenigen, welche den Boden aufwühlen, zurufen: Lasset ab und nehmt euch in acht, daß nicht das ganze Gebäude einstürze und ihr unter seinen Mauern begraben werdet! Die Kirche freilich stürzt nicht ein, sondern steht in Ewigkeit. Von großen Stürmen, Schismen und Häresien sollte sie aber nach Gottes Willen nicht frei bleiben.‘ — Dies sind ungefähr die Einwendungen, die der Bischof von Saint-Brieuc gegen die Behandlung des Primates vor der Lehre über die Kirche zu machen hatte.

Als der Erzbischof Garcia Gil[1] von Saragossa am folgenden Tage die Rednerbühne bestieg, um im Auftrage der Glaubensdeputation das Schema gegen die erhobenen Einwände zu verteidigen, wandte er sich alsbald gegen diese Ausführungen. Auf den Vorwurf, man begehe eine Verletzung des logischen Denkens, antwortete er mit der Einleitung zum Schema selbst, daß das Konzil zuerst über dasjenige sprechen müsse, was den größeren Gefahren ausgesetzt sei: ‚Wo die größte Gefahr ist und die Feinde zuerst angreifen, da muß auch sogleich der Widerstand geleistet werden.‘

Als einen zweiten Grund gegen die neue Reihenfolge der Gegenstände führte Bischof David an, daß Christus zuerst den Petrus zum Fundament bestimmt und dann die Kirche darauf aufgebaut habe[2]. Nun, erwiderte der Erzbischof, die Synode befolge dieselbe Ordnung.

Bischof David hatte ferner gesagt, man müsse die Regierungsform der Kirche kennen, bevor man über die Stellung Petri in der Kirche sprechen könne. Garcia Gil antwortet, man müsse im Gegenteil von der Gewalt, die Christus dem Petrus verliehen, auf die Verfassung der Kirche schließen.

David hatte darauf aufmerksam gemacht, daß man die Ausdehnung der Unfehlbarkeit des Papstes nach der Ausdehnung der

[1] 53. Generalkongregation (18. Mai). Acta etc. III, 64 sqq.

[2] Indessen hatte Bischof David gesagt, Christus habe zuerst die Apostel berufen und dann erst den Petrus zu ihrem Haupte gemacht (S. 150). Der Leser sieht leicht wie die Worte Garcia Gils zu wenden sind, damit sie als Antwort auf Davids Einwurf gelten können.

Unfehlbarkeit der Kirche bestimme. Mithin setze man diese schon als bekannt voraus. Der Redner erwidert, daß die Ordnung des Seins eine andere sei als die des Erkennens. Die Unfehlbarkeit der Kirche sei in der Tat bekannter als die Unfehlbarkeit des Papstes. Darum erkläre man die letztere nach jener. Man wisse, daß der Gegenstand der Unfehlbarkeit der Kirche sich auf die geoffenbarten Wahrheiten sowie auf jene beziehe, die zur Auslegung und zum Schutze der geoffenbarten Wahrheiten notwendig seien. Nun sage man, die Unfehlbarkeit des Papstes erstrecke sich auf denselben Gegenstand.

Auch habe der Bischof von Saint-Brieuc seine Befürchtungen über die beabsichtigte Behandlung der Fundamente eines Baues geäußert. Diese Furcht sei natürlich, wenn es sich um materielle Gebäude handle. Aber in Bezug auf die Behandlung des geistigen und ewig feststehenden Gebäudes der Kirche sei sie offenbar unbegründet. Über das Fundament der Kirche, sagt der Erzbischof, handeln wir an erster Stelle, weil sich die Feinde hauptsächlich gegen dieses gewandt haben, wie das erste Konzil die Gottheit Christi, unseres Erlösers, der in einem weit höheren Sinne Fundament der Kirche ist, der Welt verkündigte, weil Arius in jener Zeit gegen diese sich erhoben hatte.

Trotzdem aber Garcia Gil in dieser Weise alle Einreden zurückgewiesen hatte, kam schon der folgende Redner, Kardinal Schwarzenberg[1], wieder auf die Klagen über die Veränderung der ursprünglichen Ordnung zurück.

Der Kardinal spricht die Vermutung aus, daß die Veränderung wohl von Männern angeregt worden sei, die nicht zum Konzile gehörten, denen es zu lang werde, bis die Dekrete, die sie definiert sehen möchten, an die Reihe kämen, und die darum eine Änderung als durchaus notwendig bezeichnet hätten. — Hierin täuschte sich der Kardinal. Wir wissen, daß der Papst durch Konzilsmitglieder veranlaßt wurde, das Schema über den Primat vor den andern vorzulegen[2].

Fast alle Väter, welche schriftliche Bemerkungen eingereicht haben, so fährt Schwarzenberg fort, haben verlangt, daß man nach der allgemeinen Lehre über die Kirche die Lehre über die ganze Hierarchie auseinandersetze, damit außer dem Primate auch die Sendung, die Würde und das Amt der Bischöfe dargelegt werde.

---

[1] Acta etc. III, 73 sqq. [2] S. oben S. 3 ff.

Man glaubte, daß eine solche Ordnung in der Natur der Dinge begründet sei, wie dies die Anordnung der Glaubenslehren in den katholischen Schulen und selbst in den Katechismen zeige. Nur wenige Väter haben in ihren Anmerkungen geraten, die Dekrete über den Papst den andern vorauszuschicken. Es ist also zu verwundern, daß man sich dieser letzteren Meinung angeschlossen hat. Ist aber dadurch etwa die Schwierigkeit, ja fast Unmöglichkeit, ohne Rücksicht auf alles andere über den Primat allein zu handeln, beseitigt? Sie ist ganz sicher noch die gleiche! Welcher weise Baumeister denkt denn an das Fundament, bevor er überlegt hat, was für ein Gebäude er bauen will? Wie wollen wir über den Primat Petri, über seine Natur und seine Rechte sprechen, wenn wir nicht vorher oder wenigstens gleichzeitig die Lehre von der Kirche, ihrem Zweck und ihrem Wesen dargelegt haben?

Das Schema selbst gibt mir sodann recht. Es spricht in der Einleitung über die Kirche. Allein was da gesagt wird, ist nicht genügend.

Es ist ferner geradezu unmöglich, das Wesen des Primates genau zu bestimmen, ohne zugleich die Gewalt der Bischöfe klar auseinandergesetzt zu haben. Wie können wir über das Zentrum und das Haupt sprechen, wenn wir die andern Glieder der Hierarchie unbeachtet lassen? Wenn Petrus der Hirt der Herde ist, so sind es auch die Bischöfe; Petrus löst und bindet, dasselbe wird auch von den übrigen Aposteln gesagt. Besteht denn keine Beziehung zwischen beiden? Die Regierungsgewalt des Papstes wird eine unmittelbare und ordentliche genannt. Wie verträgt sich damit die unmittelbare und ordentliche Gewalt der Bischöfe? Gehört diese Frage nicht hierher? — Insofern man aus gewissen Anzeichen seine Schlüsse ziehen kann, möchte ich nicht wünschen, daß wir die Behandlung des bischöflichen Amtes auf eine ungewisse Zukunft verschieben. Denn ich sehe, daß aus dem, was jetzt definiert und zur Definition vorgelegt wird, ein Präjudicium geschaffen wird für dasjenige, was in Zukunft über denselben Gegenstand definiert werden soll. In der Relation zu unserem Schema wird ja von den Bischöfen gesprochen, als seien sie nicht einfachhin, sondern nur in einem gewissen Sinne Nachfolger der Apostel, und ihre ganze Sendung wird auf eine Diözese beschränkt, welche ihnen der Papst anweist. Dies aber widerspricht der apostolischen Tradition.

Es wird uns nun zwar eine andere Konstitution versprochen, welche über die Bischöfe handeln, ihre Rechte und auch ihre

unmittelbare und ordentliche Gewalt über ihre Diözesen erklären soll. Aber wir müßten den Text und das Dekret selbst haben, um es mit dem vorliegenden Texte und Dekrete vergleichen zu können. Wann wird uns die Glaubenskommission das verheißene Dekret über die Bischöfe vorlegen können?

Das Konzil wird, so sagt man, bald vertagt. Wird es im stande sein, nach kurzer Zeit wieder zusammenzutreten? Bedenken Sie, was die katholische Welt von uns erhalten wird! Ein halbes Dekret *De Fide,* ein halbes Dekret *De Ecclesia,* eines *De Summo Pontifice,* ohne Berücksichtigung des Organismus der Kirche und der kirchlichen Hierarchie. Schon hört man häufig in unsern Gegenden die verleumderische Anklage gegen das Konzil, es werde nicht der Kirche wegen gehalten, sondern die Kirche werde als Mittel benutzt zur Erhöhung der Ehre der römischen Kurie. Was für ein Heilmittel werden wir zur Widerlegung derartiger Verleumdungen mit nach Hause bringen?

Darum geht meine Ansicht dahin, daß wir das Schema, wenn nicht durch die Lehre über die Kirche im allgemeinen, so doch durch die Lehre über die Bischöfe ergänzen sollen. Bevor dieses geschehen ist, möge das Dekret über den Primat nicht vorgebracht werden, möge nichts definiert oder wenigstens nichts veröffentlicht werden, was nicht schon auf allgemeinen Konzilien definiert worden ist. — So Kardinal Schwarzenberg zur neuen Tagesordnung.

Als nun am folgenden Tage in der 54. Generalkongregation (19. Mai) der Kardinal Cullen sich erhob, um im Namen der Glaubensdeputation die auf das Schema gemachten Angriffe zu widerlegen, hatte er auf manche Punkte der Rede Schwarzenbergs zu antworten. Zuerst sprach er über die gegen die neue Tagesordnung vorgebrachten Gründe.

Wenn wir, so sagt Cullen[1], an erster Stelle über den Primat sprechen, so folgen wir der Ordnung, die Christus bei Gründung der Kirche beobachtet hat. Zuerst legte er das Fundament der Kirche, zuerst verhieß er dem Petrus die Gewalt, damit er der Fels oder das Fundament der Kirche wäre. Christus ist das höchste Haupt der Kirche, von dem jede Gewalt in der Kirche hergeleitet wird. Er selbst hat die höchste Gewalt an erster Stelle dem Petrus übergeben mit dem Auftrage, sie später andern mitzuteilen. Das sagt Tertullian: ‚Die Schlüssel hat er zuerst Petrus gegeben, damit er sie

[1] Acta etc. III, 103 sqq.

der Kirche übertrage.' Das sagt Optatus von Mileve: ,Die Gewalt hat er dem Petrus übergeben, damit er sie den andern mitteile.' Das sagt Leo der Große: ,Was immer er andern nicht vorenthalten, hat er ihnen durch Petrus gegeben.' Petrus ist also die Quelle und der Ursprung der Gewalt in der Kirche, und darum müssen wir zuerst von ihm, vom römischen Papste und seinen Rechten sprechen. Zuerst legt der Baumeister das Fundament und dann führt er das Gebäude auf. Auch wenn ein Heer zu bilden ist, ernennt man zuerst den Führer und dann wirbt man die Truppen an.

Man hat gesagt, es verstoße gegen die Logik, zuerst vom Primat zu handeln. Aber bei Erledigung von Geschäften geht man nicht immer nach der logischen Reihenfolge voran, sondern richtet sich nach den Umständen der Person, der Zeit und des Ortes, und so ist es auch hier äußerst zeitgemäß, gewissen großen Angelegenheiten sofort unsere Aufmerksamkeit zu widmen, solange alle Bischöfe anwesend sind, damit später der eine oder andere ohne Schwierigkeit in seine Kirche zurückkehren kann.

Der Kardinal Schwarzenberg äußerte ferner die Befürchtung, die Rechte der Bischöfe würden nicht geschützt, sondern vielleicht vermindert werden. — Ich habe nie die Ansicht gehabt, daß der Papst oder ein allgemeines Konzil den Rechten und Privilegien der Bischöfe feindlich gegenüberständen. Die Geschichte zeigt im Gegenteil, daß die Päpste immer bereit waren, die Rechte und Privilegien der Bischöfe zu schützen. Dies können die Bischöfe von Polen, der Erzbischof von Köln, die Bischöfe von Spanien und der ganze Erdkreis bezeugen. Sie werden auch finden, daß die Bischöfe dann die meiste Gewalt hatten, wenn sie aufs innigste mit dem Papste verbunden waren. Wenn sie sich aber gegen ihn erheben, werden sie gleich unter die Füße getreten und verlieren alsbald Privilegien und Gewalt. Sind sie mit ihm vereint, so ist der Sieg des Glaubens, welcher die Welt besiegt, auch ihr Sieg, der Sieg des Glaubens der römischen Päpste.

Ich habe auch einige darüber klagen hören, daß der Papst die Freiheit der orientalischen Kirchen verletze. Worin tut er dies denn? Durch unglückliche Zeitumstände ist es [im Oriente] dahin gekommen, daß das Volk, Soldaten, Schiffer, Handwerker, Arbeiter, Landleute, daß Arme und Reiche sich die Gewalt anmaßten, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe zu ernennen, oder daß wenigstens die Wahl derselben hauptsächlich von ihnen vorgenommen wurde. Dadurch ist die Kirche des Orientes in großen

Verfall geraten, und es ist keine Hoffnung vorhanden, ihr anders Hilfe zu bringen, als dadurch, daß die Besetzung der Bischofsitze vom Heiligen Vater einigermaßen geregelt werde. Hiermit verletzt er nicht die Rechte der Bischöfe, sondern tritt für die Freiheit der Kirche ein.

In früheren Zeiten, so namentlich am Ende des vorigen Jahrhunderts, haben einige Erzbischöfe und Kurfürsten in Deutschland sich zu dem Zwecke verbunden, die Rechte des Papstes zu vermindern. Was geschah nun? In den folgenden Revolutionen verloren diese Erzbischöfe und Bischöfe fast alle Bedeutung und, während sie die Macht der Päpste von sich abwehrten, wurden sie selbst fast aller ihrer Güter beraubt. Da die Griechen sich der Obergewalt des Papstes entziehen wollten, büßten sie ihre Freiheit ein und ihre Kirche wurde eine Magd des Staates.

Seine Eminenz hat sich auch, wenn ich recht gehört habe, darüber beklagt, daß die Bischöfe zu sehr auf ihre Diözesen beschränkt würden, sie müßten ihre Gewalt über die Grenzen ihrer Diözesen hinaus ausdehnen können, und es sei ihnen eine gewisse apostolische Machtvollkommenheit zuzugestehen[1]. In diesem Punkte stimme ich ganz und gar nicht mit ihm überein. Den Päpsten, den Nachfolgern Petri, ist die höchste Gewalt über alle, über die ganze Kirche gegeben. Dies steht durchaus fest. Gleich ausgemacht ist es aber auch, daß die einzelnen Bischöfe eine solche Gewalt niemals empfangen haben. Die Apostel freilich hatten zu ihren Lebzeiten die außerordentliche Gewalt, das Evangelium in der ganzen Welt zu verbreiten; aber bei ihrem Tode hörte diese außerordentliche Gewalt auf, und die Gewalt der Bischöfe wurde auf das Gebiet ihrer Diözesen beschränkt. Schon der Apostel Paulus ließ den Titus auf Kreta als Bischof dieser Insel zurück (Ad Tit. II), und das Konzil von Nicäa verbot (can. 15) den Bischöfen, von einer Stadt zur andern zu ziehen. Die Bischöfe müssen sich also mit einer Gewalt begnügen, die auf ihre Diözesen beschränkt ist. Durch Glaube und Liebe mit den Bischöfen der ganzen Welt verbunden, können sie auch außer ihrer Diözese sehr viel Gutes wirken[2].

---

[1] S. oben S. 153. — Die Worte Schwarzenbergs lauten: ‚In praesenti enim relatione episcopi non simpliciter, sed tantum quodam sensu Apostolorum dicuntur successores, et omnis eorum missio restringitur ad particularem dioecesim, quam a summo Pontifice accipiunt: haec vero ab apostolica traditione aliena sunt‘ (Acta etc. III, 75).

[2] Kardinal Cullen beruft sich für seine übrigens evidente Lehre auf Natalis Alexander, der dieselbe (Diss. 4 in saec. I, § 4, ad obi. 3) sehr genau und ausführlich

Außerdem sagt Kardinal Schwarzenberg, über den Primat solle man nichts definieren als dasjenige, was schon in andern Konzilien definiert sei. Ich bin, erwidert der Redner, anderer Ansicht. Die neuen Irrtümer, welche entstehen, müssen wir auch durch neue Dekrete verurteilen. Nach dem Konzil von Trient traten Launoy und Richer, Febronius und Eybel mit zahlreichen Irrtümern gegen den Primat auf, und Janus verbreitet dieselben jetzt über Deutschland. Warum diese Irrtümer nicht verurteilt werden sollen, sehe ich nicht ein.

Die letzte Bemerkung des Kardinals Cullen bezog sich nicht mehr auf die veränderte Tagesordnung, sondern auf die hiermit innig zusammenhängende Frage der Opportunität der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, auf die wir später zurückkommen werden.

Die Äußerung Schwarzenbergs über das Recht der Bischöfe, ihre Macht und ihren Einfluß über die Grenzen ihrer Diözese hinaus auf die ganze Kirche auszudehnen, und seine Lehre, daß die Bischöfe im vollsten Sinne des Wortes Nachfolger der Apostel seien, suchte später Bischof Clifford von Clifton richtig zu erklären, indem er sagte[1]: Der Kardinal habe an jene Macht gedacht, die sie nicht einzeln für sich, sondern als Mitglieder eines Konzils ausübten. Aber der Kardinal sprach offenbar von der gewöhnlichen Sendung der Bischöfe und deutete an, daß er an die Ausübung eines Einflusses denke, der ihnen widerrechtlich verweigert werde. Das war aber nicht die Ausübung ihrer Macht auf dem Konzil. Von dieser verstand auch Bischof Stroßmayer, der die Ansicht Schwarzenbergs zu der seinigen machte und, ohne dessen Namen zu nennen, zu verteidigen suchte, jene Worte nicht[2]. Doch milderte er die betreffende Macht der Bischöfe zu einem virtuellen Recht in der ganzen Kirche (virtuale quoddam in reliquam Ecclesiam ius). — Was man hierunter zu verstehen hat, ist nicht klar. Ist es die Weihegewalt der Bischöfe, die sie überallhin mit sich nehmen, oder die mit derselben verliehene Eigenschaft, für die Übernahme der Regierungsgewalt überall tauglich zu sein, oder das Interesse, welches die Bischöfe für Erfolge und Schicksale der ganzen Kirche haben sollen, oder

---

darlegt. Er zitiert aus diesem Theologen eine lange Stelle, welche mit den Worten beginnt: ‚Episcopi sunt successores Apostolorum, *distinguo:* seclusa plenitudine potestatis, *concedo;* cum potestatis plenitudine, *nego.*‘

[1] Acta etc. III, 318. [2] Ibid. III, 469 sq.

ihr Liebeseifer und ihre Wohltaten, welche nicht durch die Grenzen ihrer Diözese begrenzt sein dürfen? Aber hierin beschränkt niemand die Bischöfe auf ihre Diözesen, und wegen dieser weltweiten Ausdehnung ihrer Sorge für die Kirche werden sie auch nicht im vollen Sinne des Wortes Nachfolger der Apostel, was man nach Schwarzenberg und ebenso nach Stroßmayer von ihnen sagen müßte. Denn ein jeder Apostel konnte überall in der ganzen Welt Kirchen gründen und in ihnen Regierungsgewalt üben, während eine solche Gewalt in der bischöflichen nicht enthalten ist. Wenn also einige Väter eine gewisse Besorgnis verraten, man möchte der bischöflichen Gewalt auf dem Konzil zu nahe treten, so dürfte dies zum Teil auf eine nicht ganz zutreffende Ansicht von der Stellung der Bischöfe in der Kirche zurückzuführen sein.

Ganz hinfällig aber sind die aus dem Zusammenhange der katholischen Glaubenslehre beigebrachten Gründe für die Behauptung, daß man den Primat nicht behandeln könne, bevor man die Lehre über die Bischöfe behandelt habe. Was ein Konzil zu behandeln hat, wird ihm nicht, wie dem Lehrer der Theologie, durch eine systematische Ordnung der Lehren angewiesen, sondern durch die äußeren Verhältnisse. Wenn das erste allgemeine Konzil die Gottheit Christi definierte, so geschah dieses, weil Arius diese Lehre geleugnet hatte, und wenn das zweite Konzil feierlich die Gottheit des Heiligen Geistes erklärte, so geschah es nicht deshalb, weil auf die Lehre von der zweiten göttlichen Person die Lehre von der dritten in dem Lehrsystem folgen muß, sondern weil damals Macedonius mit einer Häresie gegen den Heiligen Geist auftrat. Wenn ein Irrtum gegen die Lehre über die Bischöfe entsteht, erklärt das Konzil die Lehre über die Bischöfe, und wenn sich ein Irrtum gegen den Primat erhebt, so ist es für ein Konzil an der Zeit, die Lehre über den Primat auseinanderzusetzen. Zur Zeit des Vatikanischen Konzils lag durchaus kein Grund vor, zuerst und möglichst bald über die Bischöfe zu sprechen, während es durch die vielen und heftigen Angriffe auf den Primat dringend geboten war, der ganzen Kirche die Lehre über den Primat darzulegen. Auch der Zusammenhang der Lehren forderte nicht, daß man zuerst die Lehre über die Bischöfe behandle. Bei Besprechung der Lehre über den Primat sind freilich einige der Lehren über den Episkopat vorauszusetzen. Behandelt man aber zuerst den Episkopat, so muß das gleiche mit einigen Lehren über den Primat geschehen. Es ist aber keineswegs leichter, zuerst über den Episkopat und

dann über den Primat zu sprechen. Leichter ist es, umgekehrt zuerst die Lehre über den Primat darzulegen und dann auf die Lehre von dem Episkopat überzugehen, und es ist auch nicht richtig, was so oft bei der Bekämpfung der neuen Tagesordnung im Konzil behauptet wurde, daß die Lehrer der Theologie, die in Wort oder Schrift die Lehre von der Kirche darlegen, zuerst über den Episkopat und dann erst über den Primat handeln. Manche [1] befolgen die entgegengesetzte Ordnung, und dieses ermöglicht sogar eine bessere Einführung in die Lehre über die Konstitution der Kirche. Die Haupttexte der Heiligen Schrift über den Primat sind viel klarer als diejenigen über den Episkopat.

Die späteren Redner, die gegen die neue Ordnung sprachen, haben zu den Beweisen der früheren wenig hinzugefügt. Bischof v. Ketteler [2] schließt sich an Schwarzenberg und David an und sucht deren Beweisführung gegen Garcia Gil und Cullen zu verteidigen. Bischof Bravard [3] weist auf die Verleumdungen hin, welche, wie er glaubt, wegen der veränderten Tagesordnung gegen den römischen Stuhl vorgebracht werden. Bischof Stroßmayer [4] ist der Ansicht, daß man die Lehre vom Primate nicht isoliert behandeln dürfe wegen des innigen Zusammenhanges der Lehren über die Konstitution der Kirche. Bischof Regnault [5] fürchtet, es möchten irrige Ideen daraus entstehen, daß man über die Unfehlbarkeit des Papstes spreche, bevor man über die Unfehlbarkeit der Kirche gehandelt habe.

Bischof Rota von Guastalla [6] erklärt, daß auch er gegen die sofortige Behandlung der Lehre vom Primate sei und daß er eine Petition unterzeichnet habe, welche um eine Aufschiebung der Behandlung dieses Gegenstandes bitte. Aber er übt zu gleicher Zeit eine sehr treffende Kritik an der Debatte und an den Beweisen, die von seinen Vorrednern gegen die neue Ordnung vorgebracht worden waren. Er sei auch dafür, sagt er, daß man der Behandlung des Primates die über die Kirche im allgemeinen vorausschicke: ,Nicht weil bei Definierung von Dogmen notwendig dieselbe scholastische Methode befolgt werden müßte, welche ein Lehrer

[1] So behandelt Phillips (Kirchenrecht I) in der Lehre über die Kirche zuerst den Primat (S. 65 ff.) und dann (S. 159 ff.) den Episkopat. Dieselbe Ordnung befolgen Simar (Lehrbuch der Dogmatik II, 688 ff.), Laurentius (Institutiones iuris ecclesiastici p. 99 sqq.) u. a.

[2] Acta etc. III, 213 sqq. [3] Ibid. III, 351. [4] Ibid. III, 467 sq.

[5] Ibid. III, 489. [6] Ibid. III, 260 sq.

der Akademie oder ein Schriftsteller zur größeren Klarheit und um seine Zuhörer von der vorgelegten Wahrheit besser zu überzeugen, bei Abfassung eines theologischen Traktates anwenden oder ein Disputierender bei Widerlegung der Ungläubigen oder bei seinen Bemühungen, sie für den Glauben zu gewinnen, beobachten muß; denn es handelt sich bei uns um Wahrheiten, die, eine einzige etwa ausgenommen, sicher auf beiden Seiten angenommen werden. Wir wissen, daß die Kirche aus Geistlichen und Laien besteht und daß die ersteren eine Hierarchie bilden, deren Abstufungen und Rechte wenigstens in den Hauptpunkten keiner Kontroverse unterliegen. Also ist es ganz gleichgültig, ob wir diesen oder jenen Teil an erster Stelle erklären und behandeln. Außerdem bringen wir nicht ein einziges Lehrstück durch unsere eigene Verstandeskraft hervor, sondern wir suchen es aus den Quellen der göttlichen Offenbarung genau zu erschließen, vorausgesetzt, daß die Wahrheiten mit zweifelloser Gewißheit aus diesen Quellen geschöpft sind, und wenn dies durch das Konzil in konziliarer Weise geschieht, so muß man sagen, daß es nicht nur mit Gewißheit, sondern mit Unfehlbarkeit geschehen ist. Es ist gleichgültig und mindert in keiner Weise die Zuverlässigkeit jener Wahrheiten, ob die eine oder die andere an erster Stelle der Prüfung unterworfen wurde.

‚Deshalb scheint mir gestern und früher eher mit Rednerkünsten oder, offener gesprochen, mit täuschenden Kunstgriffen und Sophismen gekämpft worden zu sein, wenn Vergleiche von Haupt und Gliedern oder vom Fundamente und dem darauf aufzuführenden Gebäude als Beweise herangezogen wurden. Denn wenn es wahr ist, daß das Haupt nicht ohne Glieder sein kann, so ist es auch wahr, daß die Glieder ohne das Haupt nicht leben können; und wenn das Fundament zuerst gelegt wird, so muß doch bei seiner Legung bereits der ganze Plan des Gebäudes im Geiste des Baumeisters gegenwärtig sein. Diese und ähnliche von Vergleichen hergenommene Beweise sind zweischneidige, auf beiden Seiten scharfe Schwerter, die ihre Kraft haben, je nachdem man sie auf den „ordo intentionis“ oder den „ordo executionis“ bezieht und die deshalb gewandten Rednern das Mittel bieten, unerfahrenen Zuhörern Schwierigkeiten zu bereiten, indem man je nach Bedarf beide Ordnungen miteinander verwechselt. Aber in Wirklichkeit kommt es zur Klarstellung der Wahrheit gar nicht darauf an, ob ein Dogma vor dem andern definiert wird, weil, wenn beide wirklich geoffenbart sind, die Entscheidung doch dieselbe sein muß. Wenn,

um auf unsern Gegenstand zu kommen, zuerst die Rechte der Bischöfe bestimmt werden, so schließen diese die Unfehlbarkeit des Papstes, wenn diese geoffenbart ist, gewiß nicht aus. Wenn diese dagegen zuerst als Prinzip aufgestellt wird, so ist von ihr eine Verletzung der Rechte der Bischöfe nicht zu fürchten. Wenn überhaupt eine Wahrheit einer andern niemals widerstreitet, so ist dies noch viel weniger bei Wahrheiten der Fall, welche von Gott selbst geoffenbart sind. Aber jetzt ist es nicht mehr erlaubt, über diese Frage [welche Ordnung im Konzile zu befolgen ist] zu disputieren; wir dürfen von der einmal begonnenen Ordnung nicht mehr abweichen.

Drittes Kapitel.

Die Debatten über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst.

Bischof Greith hält die Frage noch nicht für spruchreif. — Bischof Hefele über die historischen Bedenken: — Papst Leo I. und das Konzil von Chalcedon. — P. Agatho und das sechste Konzil. — Die Honoriusfrage. — Erwiderung Garcia Gils von der Glaubensdeputation. — Bischof Rota über Kanonisation und dogmatische Definition. — Inwiefern ein Konzil eine schon definierte Wahrheit wieder prüfen könne: — Bischof v. Ketteler — Gastaldi. — Donnet für das Schema — Schwarzenberg dagegen. — Rauschers Bedenken: — Vorwurf gegen Civiltà und Univers. — Das Argument de Maistres. — Die Worte: ‚Du bist Petrus' usw. — Die päpstliche Unfehlbarkeit mache die Konzilien überflüssig. — Verteidigung des Schemas durch Cullen von der Glaubensdeputation: — Die Honoriusfrage. — Hefeles ‚Defensio'. — Cullen gegen Schwarzenberg und Rauscher. — Moreno für die Definition.

Der Hauptgegenstand der Generaldebatte war die Frage, ob es zeitgemäß sei, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu definieren. Doch wurde auch über die Lehre selbst verhandelt. Geradezu in Abrede gestellt wurde dieselbe nur von wenigen; die weitaus größere Zahl der Redner, welche gegen die Lehre sprachen, begnügte sich damit, dieselbe als noch nicht reif für die Definition, als noch nicht genügend aufgehellt zu bezeichnen oder auf Bedenken, die noch gegen dieselbe beständen, aufmerksam zu machen.

Der erste Redner, der davor warnte, die Lehre von vornherein als ganz gewiß und ausgemacht zu betrachten, war Bischof Greith von St Gallen[1]. Nachdem er aus Gründen der Inopportunität von der Definition abgeraten hatte, fuhr er fort: Ein zweiter Grund gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ist der Umstand, daß die Lehre selbst noch nicht genügend aufgehellt ist, um für eine Entscheidung reif zu sein. Zu meinem größten Erstaunen hat der Referent der Glaubenskommission so gesprochen, als wäre diese

[1] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 50 sqq.

Lehre schon das gewisseste Dogma. So ist es aber nicht. Wir haben noch erst das Urteil darüber zu fällen, ob sie unter den Offenbarungslehren enthalten ist. Über den Primat und seine Vorrechte und seine höchste Lehrgewalt sind wir alle einig. Auch über die Unfehlbarkeit dieser Lehrgewalt besteht kein Zweifel, wenn diese Gewalt vom Haupte im Vereine mit dem Körper der Bischöfe ausgeübt wird. Über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes aber stellen wir erst unsere Untersuchung an. Prüfen wir also die Gründe für diese Lehre und hüten wir uns davor, die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu bemänteln oder ihnen aus dem Wege zu gehen, denn durch Verheimlichung werden die Schwierigkeiten nicht beseitigt, und durch Ausflüchte löst man keine Einwürfe. . . . Es bestehen noch gewichtige Bedenken gegen die für die Lehre vorgebrachten Beweise und gegen die Lehre selbst. Alle diese verschwinden aber, wenn wir dem hl. Antoninus folgen, welcher sagt: ‚Der Papst kann nicht irren, wenn er sich des Rates und der Hilfe der allgemeinen Kirche bedient.‘[1] Gegen die Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes bestehen namentlich mehrere historische Schwierigkeiten, und das Ansehen des Vatikanischen Konzils verlangt die sorgfältigste Prüfung aller Dokumente und Akten des kirchlichen Altertums, welche auf unsere Frage Bezug haben. Die früher in den Archiven verborgenen Dokumente sind jetzt allen zugänglich, und wenn wir vor der Definition diese sorgfältige Prüfung unterlassen, werden sie nachher die Feinde der Kirche vornehmen, und zwar ohne uns, mit aller Leidenschaft, nicht nur zur Bekämpfung der Unfehlbarkeit des Papstes, sondern auch der ganzen Kirche.

Der Redner beteuert zum Schlusse, daß er und seine Gesinnungsgenossen die treuesten Anhänger des römischen Stuhles seien, und bittet, die Lehre, die er dem hl. Antoninus zuschreibt, zu definieren. Falls aber das Konzil dabei bleibe, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, so wie sie im Schema dargelegt sei, noch weiter als Gegenstand der konziliarischen Debatten festzuhalten, so wünscht er, daß eine spezielle Kommission mit der gründlichen Untersuchung der Frage betraut werde.

Bischof Greith hatte nur im allgemeinen über die Schwierigkeiten gesprochen, welche noch gegen die Lehre beständen, sich aber nicht auf besondere Einwendungen eingelassen. Der folgende Redner, Bischof Hefele von Rottenburg, der große Historiker und

[1] Vgl. oben S. 56 ff.

gefeierte Lehrer der Kirchengeschichte, verwendet seine ganze Rede darauf, einzelne gegen die Lehre bestehende Bedenken darzulegen[1].

Niemals in seinem ganzen Leben, sagt er, habe er sich mit solch innerer Bewegung zu einer Rede erhoben, wie in diesem Augenblicke, da er über einen so hochwichtigen Gegenstand von so unberechenbarer Tragweite sprechen solle; doch müsse er der Stimme des Gewissens folgen und erklären, daß er mit den Wünschen derjenigen, welche die Unfehlbarkeit des Papstes definiert sehen möchten, nicht übereinstimme. Von der Definition dieser Lehre rate er ab, erstens weil sie so große Gefahren in sich berge, zweitens weil sie der Bekehrung der von der Kirche Getrennten ein großes Hindernis in den Weg lege, und drittens weil nicht wenige theologische und historische Bedenken gegen diese Lehre beständen. Von diesen Bedenken allein wolle er sprechen.

Die Akten der Konzilien, die er während seines Lebens so sorgfältig studiert habe, lehrten folgende drei Dinge: 1. Die allgemeinen Konzilien vom ersten bis zum letzten hielten als Voraussetzung und Grundlage ihrer Existenz und Autorität alle mit gleicher Kraft an der Unfehlbarkeit der Kirche fest. 2. Den Hauptanteil an der Arbeit für die Bewahrung und Verteidigung des Glaubens gegen die Irrlehre wiesen sie stets dem Heiligen Stuhle zu. 3. Nicht wenige Konzilien dagegen haben auch Anordnungen getroffen und Lehren ausgesprochen, aus denen eine negative Entscheidung der jetzt das Konzil beschäftigenden Frage hervorzugehen scheint. Letzteres will Bischof Hefele genauer darlegen.

Als in der Mitte des 5. Jahrhunderts, so führt er aus, der konstantinopolitanische Archimandrit Eutyches, früher ein entschiedener Gegner der nestorianischen Häresie, in den gerade entgegengesetzten Irrtum verfiel und nach seiner Verurteilung zu Konstantinopel nach Rom appellierte, schrieb Papst Leo I. seinen herrlichen Brief über die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Wenn irgend ein päpstlicher Brief eine Definition ex cathedra ist, so ist es dieser Brief Leos. Bald darauf schickte eben dieser Papst Gesandte zum vierten allgemeinen Konzile nach Chalcedon, denen er die Veröffentlichung seines Briefes befohlen hatte. In der zweiten Sitzung wurde also dieser Brief nebst einigen andern Dokumenten, besonders einem Briefe des Cyrillus von Alexandrien, vorgelesen. Da die Väter den Brief des Papstes mit

[1] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 58 sqq.

dem alten Glauben und dem nicänischen und konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse in voller Übereinstimmung fanden, riefen sie wie aus einem Munde: ‚Das ist der Glaube der Väter, wir alle glauben so, Petrus hat durch Leo gesprochen, Leo hat fromm und wahr gelehrt, so hat Cyrill gelehrt, Leo und Cyrill haben das gleiche gelehrt.‘ Also haben die Väter den Brief des Papstes ihrer Prüfung unterzogen, ob er orthodox sei oder nicht, und weil sie ihn in Übereinstimmung mit dem alten Glauben fanden, darum billigten sie ihn. Wäre ihnen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bekannt gewesen, so hätten sie gewiß nicht gewagt, den Brief des Papstes ihrer Prüfung zu unterziehen und über denselben ein Urteil zu fällen, sondern sich ihm gleich demütig unterworfen. Ferner hat sich das Konzil in gleicher Weise gegen den Brief Leos wie gegen den Brief Cyrills benommen. Was hieraus folgt, versteht sich von selbst. Auch wurden ebendieselben Bischöfe in der vierten Sitzung unter einem Eide gefragt, ob sie den Brief Leos mit dem nicänischen und konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in Übereinstimmung fänden. Wie ganz anders mußten sie verfahren, wenn sie den Papst für unfehlbar gehalten hätten! Aber nicht alle Bischöfe der vierten Synode hielten den Brief Leos für völlig orthodox; die Bischöfe von Illyrikum und Palästina hielten drei Stellen desselben für verdächtig und verweigerten ihm deshalb in der zweiten Sitzung ihre Zustimmung. Über ihr Recht, zu zweifeln, wurde kein Bedenken geäußert. Wir haben also vier Beweise gegen die Unfehlbarkeit des Papstes in dem einen Konzile von Chalcedon.

Noch größere Zweifel, fährt der Redner fort, würden sich aus der Geschichte des fünften Konzils ergeben. Doch eile ich zum sechsten. Als im 7. Jahrhunderte der monotheletische Irrtum die Kirche beunruhigte, berief Papst Agatho zuerst eine Vorsynode nach Rom und schickte dann Gesandte mit einem Briefe von ihm und von der römischen Synode an das sechste ökumenische Konzil nach Konstantinopel und ermahnte die Bischöfe, den in seinem Briefe enthaltenen wahren Glauben darzulegen. Aber die Synode nahm den Brief mit nichten als den Beschluß einer unfehlbaren Autorität auf, sondern sie prüfte ihn in der siebten Sitzung und belobte und approbierte ihn erst, als sie ihre Prüfung vollendet hatte.

In derselben Weise ist die siebte und achte ökumenische Synode mit dem Briefe Hadrians I. und der Glaubensformel Hadrians II. verfahren.

Der Distinktion, durch die der Bericht der Glaubensdeputation diese Schwierigkeiten beseitigen will, daß man nämlich zwischen dem Rechte der Bestätigung und dem Rechte der Mißbilligung unterscheiden müsse, kann ich nicht zustimmen. Wer das Recht der Bestätigung hat, der hat auch das Recht zu einer Mißbilligung; sonst ist jenes nur ein scheinbares Recht.

Vielleicht wird man einwerfen, das sechste Konzil habe die Unfehlbarkeit des Papstes gerade dadurch anerkannt, daß es den Brief des Agatho, der diese Lehre enthält, bestätigte. Aber es ist zweifelhaft, ob Papst Agatho die Lehre von der Infallibilität in dem Sinne in seinem Briefe behauptet, wie sie jetzt [im Schema] gelehrt wird; sodann hat das sechste Konzil nicht alle einzelnen Worte seines Briefes, sondern nur seine Lehre über die zwei Willen in Christus approbiert.

In dem Berichte, so fährt Bischof Hefele fort, heißt es weiter: Die Unfehlbarkeit des Papstes ist eine göttlich geoffenbarte Wahrheit. Also sind die geschichtlichen Tatsachen, welche ihr entgegenstehen, entweder keine wahren geschichtlichen Tatsachen oder sie können mit jener Lehre in Einklang gebracht werden. — Mit dieser Argumentation kann ich mich nicht zufrieden geben. Sie setzt als gewiß voraus, was zu beweisen ist, und stellt als angenommen dar, was wir leugnen oder worüber wir mit Recht zweifeln. Bei der Kanonisation eines Dieners Gottes, welchen viele schon als Heiligen ansehen, setzt man nicht seine Heiligkeit schon wie ein Axiom voraus und erklärt danach alle historischen Tatsachen, die der Kanonisation entgegenstehen, so daß sie kein Hindernis für die Kanonisation mehr bieten; sondern alle historischen Tatsachen werden aufs sorgfältigste geprüft, bevor man zur Heiligsprechung schreitet. In ähnlicher Weise muß auch bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vorangegangen werden.

Die Relation macht uns ferner auf die Bücher aufmerksam, die zur Lösung der geschichtlichen Schwierigkeiten erschienen sind. Ich habe die vorzüglichsten dieser Schriften gelesen und andere dazu, aber meine Zweifel sind geblieben. So habe ich ein von der Deputation genanntes Buch über die Honoriusfrage, welches teilweise gegen mich geschrieben ist, aufmerksam studiert. Der Verfasser stellt als Hauptthese auf, daß Honorius nicht von der sechsten Synode selbst, sondern nur von den orientalischen Bischöfen, die in der Synode versammelt waren und nur eine Hälfte der Kirche repräsentierten, verurteilt worden sei. Also folge höchstens, daß diese eine Hälfte die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht gekannt habe. Aber

außer den Orientalen haben die Verurteilung des Honorius auch die drei päpstlichen Legaten unterschrieben, ferner die Deputierten der römischen Synode, die dem sechsten Konzile vorausging, vier an der Zahl, und außerdem die Bischöfe aus Illyrikum: mit einem Worte, alle Vertreter der okzidentalischen Kirche. Also auch diese waren nicht überzeugt von der Lehre, welche jetzt definiert werden soll[1].

Ich schließe. In Bezug auf den Gehorsam und die Ehrfurcht vor dem Apostolischen Stuhle stehe ich hinter keinem zurück. Aber die feierliche Erklärung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit halte ich für unerlaubt. Denn nicht nach der Lehre der einen oder andern Schule, sondern nach der übereinstimmenden und beständigen Praxis und dem Glauben der ganzen Kirche müssen Sie das Urteil fällen. Wir sind nicht Schiedsrichter, sondern Zeugen, Zeugen nicht, wie Vinzentius von Lerin sagt, der von unserer Vernunft erdachten, sondern der überlieferten Lehre. Darum bezeuge ich jetzt vor Gott dasjenige, was ich von Kindheit auf gelernt, was ich in den theologischen Vorlesungen gehört und was ich nachher in den Büchern der Väter und in den Akten der Konzilien selbst gefunden habe.

Nach Hefeles Rede wurde die 52. Generalkongregation geschlossen. In der folgenden (18. Mai) erhob sich zuerst Erzbischof Garcia Gil von Saragossa als Mitglied der Glaubensdeputation, um im Namen dieser Deputation auf die gegen das Schema erhobenen Einwürfe zu antworten. Der größere Teil seiner Rede gilt den Ausführungen Hefeles[2].

Zuerst verteidigt Garcia Gil den von der Deputation dem Schema beigegebenen Bericht gegen den Einwurf, man betrachte die Unfehlbarkeit des Papstes als eine gewisse und eingestandene Wahrheit, und erklärte dann, alle historischen Tatsachen, die man gegen sie vorbringe, seien also entweder falsch oder könnten mit jener Wahrheit in Einklang gebracht werden. Er erwidert darauf,

---

[1] Wenn der Verfasser jener Schrift (Hefele meint *Pennacchi*, Dissertatio de Honorio Papa) den Satz verteidigt, daß Honorius nicht durch das sechste Konzil, sondern nur durch die in ihm anwesenden Väter verurteilt worden sei, so hat er ganz zutreffend die Hauptthese Hefeles (Causa Honorii Papae p. 10 sqq.) angegriffen, der konstant behauptet, daß das ökumenische Konzil den Honorius verurteilt habe. Er nennt dann diese Väter orientalische, weil sie der Hauptmasse nach Orientalen waren. Es ist eine ganz neue Schwierigkeit, die Hefele jetzt erhebt, wenn er sagt, daß so viele Bischöfe nichts von der Unfehlbarkeit des Papstes gewußt hätten. Auf diese müßte freilich anders geantwortet werden als auf den in seiner Schrift erhobenen Einwurf.

[2] Acta etc. III, 67 sqq.

die Deputation habe unmöglich auf alle einzelnen gegen die Lehre vorgebrachten Schwierigkeiten antworten können. Sie habe darum gesagt, da es einmal aus unzweifelhaften Argumenten feststehe, daß die Unfehlbarkeit des Papstes eine Glaubenswahrheit — freilich eine noch nicht definierte, aber doch vollständig aus den Glaubensquellen bewiesene Glaubenswahrheit — sei, brauche man die einzelnen vorgebrachten Schwierigkeiten aus der Geschichte nicht direkt zu lösen. Wenn das Dogma von der Trinität und Inkarnation, wenn überhaupt die Dogmen und die philosophischen Wahrheiten nicht aufgestellt werden könnten, es sei denn, daß alle Einwürfe, welche gegen dieselben vorgebracht werden, direkt evident widerlegt wären, so hätte man nie ein Dogma verteidigen und nie eine Wahrheit mit Gewißheit behaupten können. Die Deputation setzt nichts voraus, was nicht als gewiß bewiesen wäre, nein, sie sagt, es steht durch unzweifelhafte, der Heiligen Schrift und den Konzilien entnommene Beweise fest, daß der Papst unfehlbar ist. Wenn das aber in dieser Weise feststeht, so braucht man nicht auf alle einzelnen Einwürfe einzugehen und eine völlig evidente Antwort auf sie zu geben. Es genügt eine annehmbare und wohlbegründete Antwort.

Auf das von Bischof Hefele angezogene Beispiel von der Kanonisation eines Dieners Gottes geht Garcia Gil nicht ein. In einer späteren Rede zeigt Bischof Rota von Guastalla[1], daß es nicht passend gewählt sei. Denn, sagt er, bei der Kanonisation handelt es sich um die bloße Frage einer Tatsache, nämlich, ob die Heiligkeit des Dieners Gottes und die auf seine Fürbitte gewirkten Wunder wahrhaft gewiß seien. In unserem Falle aber bezieht sich die Untersuchung darauf, ob die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes zum Inhalt der göttlichen Offenbarung gehöre. Steht dieses einmal fest, so verlieren die entgegenstehenden historischen Schwierigkeiten ihre Bedeutung, wie auch bei einer Kanonisation die aus der Geschichte erhobenen Schwierigkeiten ihre Bedeutung verlören, wenn etwa Gott selbst irgendwie offenbarte, daß der Diener Gottes wirklich unter die Zahl der Heiligen aufgenommen sei. Bischof Rota schließt seine Ausführungen mit dem Satze: ‚Wenn also das Konzil aus der Heiligen Schrift, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Kirche, überhaupt aus den Quellen, aus denen die Konzilien ihre Definitionen zu schöpfen pflegen, den Be-

---

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 264.

weis gezogen hat, daß der Papst unfehlbar ist, sind alle jene Bedenken als grundlos nicht weiter zu beachten.'[1]

Doch kehren wir zum Erzbischof von Saragossa zurück, der nun auch direkt auf den von Hefele gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vorgebrachten Einwurf antwortet, daß nämlich verschiedene Konzilien die dogmatischen Briefe der Päpste ihrer Prüfung unterworfen und untersucht hätten, ob sie mit den früheren Konzilien und der Heiligen Schrift übereinstimmten, was ein Beweis dafür sei, daß sie die Briefe der Päpste nicht für notwendig irrtumsfrei angesehen hätten.

Garcia Gil legt dar, daß es verschiedene Gründe gebe, eine Frage einer Prüfung zu unterwerfen: 1. damit eine Sache, die zweifelhaft sei, zur Gewißheit geführt werde; 2. damit etwas, was zwar gewiß, aber nicht ganz klar sei, ins rechte Licht gesetzt werde; 3. damit diejenigen, welche schwach im Glauben oder im Zweifel seien, bestärkt werden; 4. endlich — und dies sei bei den Theologen und Vätern sehr gewöhnlich und auch notwendig — damit sie den Gegenstand vollständiger erklären, über ihn Rechenschaft ablegen und ihn verteidigen könnten. Auch heute noch disputierten die Theologen über die Trinität und Inkarnation und prüften die Beweise für definierte Wahrheiten; dies täten sie nicht, als ob sie zweifelten, sondern um die Wahrheiten leichter als in den Offenbarungsquellen wohlbegründet zu beweisen und sie andern mit größerer Klarheit darzulegen.

Um vollständig durchschlagend zu sein, muß die Erwiderung Garcia Gils durch den Bericht der Glaubensdeputation ergänzt werden. Garcia Gil zeigt nur, daß die Päpste einen Grund haben konnten, eine konziliarische Untersuchung und Prüfung der von ihnen schon definierten Wahrheit zu veranlassen. Der Bericht aber sagt uns, daß jene Synoden ein Urteil über eine schon definierte Wahrheit fällen konnten, obgleich sie dieselbe nicht verwerfen durften. Mit Unrecht bezeichnet dagegen Hefele ein bestätigendes Urteil als unmöglich, wenn nicht auch ein verwerfendes Urteil möglich sei. Was gehört denn zu einem bestätigenden Urteile? Die Untersuchung, ob das zu Bestätigende richtig sei, und die rechtskräftige Erklärung, daß dies der Fall ist. Gesetzt, ein Richter hat in einer Kriminalsache über einen Angeklagten ein Urteil zu fällen, dessen Unschuld er aus einer Quelle, die er als Richter nicht benutzen kann,

[1] Ibid. III, 265.

mit vollkommener Gewißheit erkennt. Ist er nun wegen dieses seines privaten Wissens außer stande, die Untersuchung weiter zu führen und den Angeklagten, wenn er auch auf richterlichem Wege seine Unschuld erkannt hat, freizusprechen? Die Anwendung auf unsern Fall ist leicht. Die Väter von Chalcedon untersuchten, ob der Brief des Papstes Leo mit dem alten Glauben übereinstimme, und als sie dieses erkannt hatten, gaben sie die konziliarische Entscheidung ab, daß dem so sei. Freilich wußten sie diese Wahrheit auch schon, weil der Brief ein autoritativer Brief des Papstes war. Die Untersuchung war aber darum nicht unerlaubt. Der Papst hatte sie selbst gewollt. Denn wenn er ein konziliarisches Urteil verlangte, so wollte er auch die hierzu notwendige Untersuchung. Daß Gründe für einen solchen Befehl des Papstes vorliegen konnten, zeigt Garcia Gil[1].

Daß übrigens ein billigendes Urteil auch dann möglich ist, wenn das mißbilligende nicht mehr gestattet ist, geht auch daraus hervor, daß ein Konzil die schon von einem früheren Konzil definierte Wahrheit noch einmal definieren kann. ‚Gewiß', sagt später Bischof Gastaldi[2], ‚gibt es ein Urteil bloßer Bestätigung, und dieses beweise ich Ihnen aus der Geschichte des Konzils von Trient. Denn als auf diesem Konzile über den Kanon der Bücher des Alten und Neuen Testamentes verhandelt wurde, erhob sich unter den Vätern die Frage, ob sie die Sache einer neuen Prüfung unterwerfen sollten; da sie von den alten Vätern schon untersucht sei, fürchteten sie, durch eine neue Prüfung vielleicht dem Ansehen derselben zu schaden. Was wurde nun geantwortet? Wir prüfen nicht, um zu verwerfen, sondern um zu bestätigen, damit wir den Protestanten zeigen, daß

---

[1] Auch Bischof v. Ketteler behauptet (57. Generalkongregation [23. Mai]. Acta etc. III, 223), es sei ein Urteil unmöglich, wenn der Richter schon vorher zu einem bestimmten Spruche verpflichtet sei, und kein Richter auf der ganzen Welt würde die Möglichkeit eines solchen Urteils annehmen. Aber die Unmöglichkeit eines solchen Urteils folgt nicht aus der Natur des Urteils, sondern aus dem Umstande, daß der Richter in weltlichen Dingen von keiner Autorität zu einem bestimmten Urteilsspruche verpflichtet werden kann. Setzen wir aber z. B. einmal voraus, in der Sache der Susanna sei der Richter durch göttliche Offenbarung von der Unschuld der Angeklagten unterrichtet worden, und Gott habe ihm zugleich verboten, über diejenige, die er selbst als unschuldig bezeichne, das Schuldig auszusprechen, so wäre er hierdurch gewiß nicht verhindert worden, die Untersuchung in der Weise, wie er es wirklich getan, vorzunehmen und dann dasselbe Urteil zu fällen, welches er gefällt hat. Hier war eine Verurteilung unmöglich und unerlaubt, eine Lossprechung aber blieb möglich.

[2] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 390.

wir nichts beschlossen haben, was wir nicht zuerst geprüft haben. Dann wurde die genaueste Prüfung vorgenommen, obgleich alle eingestanden, die Prüfung und mit vollem Rechte auch die Definition seien schon in alten Zeiten vorgenommen worden.'

Gegen Ende seiner Rede geht Garcia Gil noch ausführlich auf die Honoriusfrage ein und zeigt, daß der Papst Honorius in seinen Briefen an Sergius keine Häresie gelehrt, sondern daß er nur in Bekämpfung der Häresie seine Pflicht versäumt habe und daß er auch nur darum vom sechsten Konzil verurteilt worden sei. Weil wir uns aber schon früher mit der Honoriusfrage beschäftigt haben und bald wieder auf dieselbe zurückkommen müssen, wollen wir uns hier mit einem bloßen Hinweise auf Garcia Gils Ausführung begnügen.

Auf Garcia Gil folgten als Redner die Kardinäle Schwarzenberg, Donnet und Rauscher. Donnet tritt mit aller Entschiedenheit für das Schema, wie es vorliegt, ein und ,hält sich vor Gott und den Menschen und der ganzen himmlischen Heerschar und vor dem ökumenischen Konzile für verpflichtet, im Angesichte des Thrones des Papstes Pius IX. und des Grabes des Apostels Petrus seinen Glauben und den seiner Diözesanen und seines Klerus zu bekennen, ... und seine Stimme wie eine Posaune zu erheben, um die vollste Zustimmung auszudrücken, mit der er die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit umfasse und bekenne'[1].

Schwarzenberg und Rauscher sprechen gegen die Definition. Der erstere berührt nur gegen Ende seiner Rede, deren ersten Teil wir schon oben kennen lernten[2], die Lehre selbst. Er sagt: ,Ich sehe mich durchaus zu der Behauptung genötigt, daß die Frage noch nicht spruchreif und theologisch noch nicht genügend erläutert ist. In unserer Mitte herrschen verschiedene Ansichten: Die meisten Väter und, wie aus ihrem Berichte erhellt, auch die Glaubensdeputation sind schon völlig sicher darüber; sie betrachten die Sache schon als einen Glaubensartikel und behaupten, sie werde von allen Katholiken anerkannt und gelehrt. Wir aber leugnen das aus den triftigsten Gründen. Wir geben zu, daß es eine Lehre der Theologen ist, der aber andere und zwar nicht wenige und von nicht geringerem Ansehen nicht nur in Deutschland und Österreich, sondern auch in Frankreich, England und Amerika widersprechen. Sowohl die Bibeltexte als auch die Traditionsbelege werden von den Katholiken auf verschiedene Weise erklärt. Man

[1] Acta etc. III, 83. [2] S. 152 ff.

behauptet freilich das Gegenteil; aber die Schriften der heiligen Väter können nicht ausgelöscht und aus den Bibliotheken können die Schriften alter und neuer Theologen, die andere Erklärungen für richtig hielten, nicht hinweggeschafft werden. Endlich warten jene Schwierigkeiten, welche uns die Geschichte mit so großer Bestimmtheit entgegenhält, noch der genügenden Lösung. Man darf wegen der einen Schule die andern und älteren nicht einfach beiseite setzen.'[1]

Rauschers Ansicht über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit kennen wir aus seiner Schrift *Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subiecto*[2]. Wir finden die Gedanken derselben in seiner Rede wieder, die von Bischof Hefele verlesen wurde[3]. Sie beginnt wie seine Schrift mit der Darlegung dessen, worin alle übereinstimmen: in der Lehre vom Primat, von der Notwendigkeit der päpstlichen Zustimmung zu den Beschlüssen eines ökumenischen Konzils, von der Pflicht der Gläubigen, auch die Definitionen, die vom Papst allein ausgehen, im Gehorsam und mit großem Vertrauen aufzunehmen und den von dem römischen Stuhl ausgehenden Disziplinarvorschriften zu gehorchen. In Frage stehe aber, ob nicht jemand in den Definitionen des Papstes über Dinge des Glaubens und der Sitten etwas für der Verbesserung bedürftig halten könne, ohne sich gegen den Glauben zu verfehlen. Der größere Teil der Konzilsväter glaube, dies könne nicht geschehen. Er könne sich dieser Ansicht wegen einiger entgegenstehender Schwierigkeiten, die er nicht zu lösen vermöge, nicht anschließen.

Seine Bedenken sind im einzelnen folgende[4]: Diejenigen, welche die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit wünschen, setzen voraus, was in Frage steht, nämlich daß die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes schon ein Glaubensdogma sei. Diese Behauptung stimmt mit der Wahrheit nicht überein; und diejenigen, welche anderer Meinung sind, schon beinahe als Häretiker zu bezeichnen, ist gegen die christliche Liebe. War denn der hl. Antoninus der Häresie nahe, als er eine Lehre vortrug, welche alle die Väter, die gegen die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sind, gern annehmen würden? Und Innozenz XI. belobte in zwei Briefen Bossuets Darlegung des katholischen Glaubens, in welcher gesagt wird, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht zu den Glaubenslehren gehöre.

[1] Acta etc. III, 81. [2] Vgl. oben S. 16 ff. [3] Acta etc. III, 87 sqq.
[4] Ibid. III, 89 sqq.

Der Redner wiederholt darauf die auch von Kardinal Schwarzenberg[1] aufgestellte Behauptung, daß ein paar wohlbekannte katholische Zeitschriften (die Civiltà und der Univers) den ganzen Streit um die päpstliche Unfehlbarkeit angestiftet hätten. Dann erst seien von gegnerischer Seite die Angriffe auf den Primat erfolgt. Aber was gehe das die guten, dem Heiligen Stuhle treu ergebenen Katholiken an, welche mit den heiligen Vätern die Gewähr für die geoffenbarte Wahrheit in der Übereinstimmung der Kirchen erblickten und dabei bleiben wollten? Deshalb sei die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in keiner Weise nötig. Gegen die Definition der Lehre bestehe auch eine alte Regel, welche Bellarmin in die Worte fasse, daß die Glaubensdefinitionen vorzüglich von der apostolischen Tradition und der Übereinstimmung der Kirchen abhangen. — Die Definition der unbefleckten Empfängnis könne man nicht als ein Beispiel für das Gegenteil anführen.

Der Papst habe die höchste Gewalt in der Kirche. Aber der hieraus für seine Unfehlbarkeit hergeleitete Beweis stamme von einem Laien[2], der ein mehr bestechendes als zuverlässiges Talent besessen habe und in der Theologie weniger bewandert gewesen sei. Das Wort des Herrn: ‚Du bist Petrus usw.', werde von den Vätern verschieden erklärt. Durch dasselbe sei freilich Petrus zum Fundamente der Kirche erhoben worden, und daraus folge, daß die Kirche bis zum Ende der Zeiten dauern werde. Auch könne Petrus verhindern, daß den Gläubigen eine der apostolischen Tradition widersprechende Lehre vorgetragen werde, und darum hätten auch die Christen die moralische Gewißheit, daß die Lehre des hl. Petrus wirklich Glaubenslehre sei. Aber die Frage, welche jetzt das Konzil beschäftige, werde dadurch nicht entschieden. Wenn der Papst unfehlbarer Richter in Glaubenssachen wäre, so hätte er zahlreichen Kontroversen ein Ende machen und die Seelen aus zahlreichen Gefahren erretten können. Aber obgleich die Gläubigen der früheren Jahrhunderte die Zeugnisse der apostolischen Bischofssitze und namentlich des römischen Stuhles sehr hoch schätzten, seien sie doch der Ansicht gewesen, daß das absolut sichere Unterpfand für die Apostolizität einer Lehre die Übereinstimmung der Kirchen bleibe.

Daher die große Autorität der allgemeinen Konzilien. Wenn der Papst unfehlbar ist, meint Rauscher, dann hat Kardinal Orsi recht, wenn er die Konzilien eine unnütze Arbeit nennt. Aber die

[1] Ibid. III, 81. [2] De Maistre.

Konzilien, deren Beschlüsse von Gregor d. Gr. wie die vier Evangelien verehrt wurden, standen stets in der alten Kirche im höchsten Ansehen. Sowohl in kirchlichen wie auch in kirchenpolitischen Gefahren nahm man zu ihnen seine Zuflucht, und weder im Orient noch im Okzident sagte man: ‚Warum so viele Reisen, Unannehmlichkeiten und Gefahren? Wenden wir uns an den Papst! Seine Glaubensdekrete bieten uns dasselbe wie die zahlreichen Synoden. Sie geben uns Gewißheit über die göttlich geoffenbarten Wahrheiten'.

Der Redner sucht dann die Autorität des hl. Augustinus für seine Ansicht geltend zu machen und die aus den Vätern für die Unfehlbarkeit des Papstes angeführten Zeugnisse zu entkräften. Endlich spricht er noch über die besondern Schwierigkeiten, welche die Bischöfe von Österreich und andern Staaten in der Erklärung einiger Aussprüche mittelalterlicher Päpste, wie Bonifaz' VIII., finden müßten, wenn die päpstliche Infallibilität zum Dogma erhoben würde.

Rauschers Rede war die letzte in der 53. Generalkongregation. Zu Anfang der folgenden, die am 19. Mai stattfand, erhob sich Kardinal Cullen, Erzbischof von Dublin[1], zur Verteidigung des Schemas gegen die in den beiden letzten Generalkongregationen erhobenen Einwürfe.

Zuerst spricht er über die von Bischof Hefele aus der Honoriusfrage gegen die päpstliche Unfehlbarkeit entnommene Schwierigkeit, wobei er nicht nur die Einwürfe, die Hefele in seiner Rede, sondern auch diejenigen, welche er in seiner schon genannten Broschüre[2] gemacht hatte, widerlegt. Cullen gewinnt den Zuhörer durch die Leichtigkeit und Klarheit, mit welcher er spricht, und durch die volle Beherrschung des Gegenstandes, den er darlegt.

Was Hefele gesagt habe, so führt er aus, sei nichts Neues und Bedeutendes. Es sei schon längst diskutiert, und er erinnere sich, es schon vor fünfundvierzig Jahren gelesen zu haben.

Er zeigt zunächst, daß Honorius keine Häresie gelehrt habe, und geht dessen uns bekannte Briefe durch, welche die Häresie lehren sollen. Für die Richtigkeit seiner Behauptung beruft er sich auf einen vollgültigen Zeugen, und zwar auf keinen andern als auf den Bischof Hefele selbst, welcher in seiner kürzlich französisch erschienenen

[1] Acta etc. III, 98 sqq.

[2] Causa Honorii Papae. S. oben S. 31 ff.

Konziliengeschichte (IV, p. 41 sqq.) sage: ‚Indem Honorius dieses schreibt, legt er die orthodoxe Lehre dar, und es wäre eine offenbare Ungerechtigkeit, ihn der Häresie anzuklagen.‘ Honorius lege nichts Häretisches vor, sein einziger Fehler sei die Dunkelheit seiner Sprache; und wiederum sage Hefele: ‚Man kann schließen, daß die Substanz der Ansicht des Honorius und der Inhalt seiner Antwort orthodox war.‘ Nach dem Zeugnisse desjenigen selbst also, welcher die päpstliche Unfehlbarkeit unter Hinweis auf Honorius bekämpft, war nichts in dem Briefe des Papstes, was verurteilt werden konnte.

Wie kam es nun, daß er doch vom sechsten und achten Konzil verurteilt wurde, wie Hefele behauptet? Er möge es uns erklären. Er sagt einerseits, Honorius habe nichts Häretisches in seinem Briefe vorgetragen, und anderseits, Honorius sei vom sechsten allgemeinen Konzile als Häretiker verurteilt worden. Das wäre ein Beweis für die Protestanten, daß die allgemeinen Konzilien nicht unfehlbar seien. Aber wie kann es dem gelehrten Bischof von Rottenburg ein Beweis gegen die Unfehlbarkeit des Papstes sein? Ich meinerseits behaupte, daß Honorius nichts Häretisches gelehrt und daß auch kein Konzil ihn als Häretiker verurteilt hat.

Auf zweifache Weise nämlich kann jemand ein Häretiker sein: erstens weil er klar und offen etwas Häretisches lehrt, und zweitens weil er Häresien fördert und die Verbreitung derselben ermöglicht. So werden in den Apostolischen Konstitutionen gegen die geheimen Gesellschaften nicht nur diejenigen verurteilt, welche ihnen angehören, sondern auch diejenigen, welche sie begünstigen und verteidigen. Auch Honorius wurde vom sechsten Konzil nicht deswegen verurteilt, weil er Häresien gelehrt hatte, sondern weil er durch sein unkluges Auftreten den Monotheleten die Möglichkeit verschaffte, ihre Häresie weithin zu verbreiten. Die Konzilien müssen in dem Sinne erklärt werden, in welchem sie die Bestätigung der Päpste gefunden haben. Seinen Legaten hatte der Papst nur geringe Vollmachten gegeben, und er nennt sie in seinem Briefe an den Kaiser beschränkte und ungelehrte Leute. In Bezug auf die Angelegenheit des Honorius hatten diese gewiß keine Vollmachten. Der folgende Papst hat aber nicht, wie Hefele sagt, bei Bestätigung des Konzils einfach die Worte desselben wiederholt, sondern er sagt ganz ausdrücklich, daß Honorius nicht deshalb verurteilt worden sei, weil er eine Häresie gelehrt, sondern weil er im Widerstande gegen dieselbe die Pflichten seines Amtes vernachlässigt habe. Cullen zeigt dies durch Anführung

der Worte des Papstes. Wenn es nun wahr ist, fährt er fort, daß die nachfolgenden Päpste, wie Hefele in seiner Schrift sagt, in der Eidesformel den Honorius zu verurteilen pflegten, so taten sie dies eben in dem Sinne, in welchem die sechste Synode vom Papste bestätigt worden war[1].

---

[1] Nach der Rede des Kardinals Cullen wandte sich Bischof Mermillod an Bischof Hefele mit der scherzhaften Bemerkung: ‚Auch Sie scheinen einen doppelten Willen zu haben, den einen als Professor, den andern als Bischof' (Diarium p. 61). — Hefele aber war durch den Angriff Cullens schmerzlich berührt. Nach wenigen Tagen veröffentlichte er eine ganz kleine Schrift (Defensio Episcopi Rottenburgensis; s. oben S. 37), in welcher er nachzuweisen suchte, daß er auch in seinem größeren Werke die Ansicht vertrete, Honorius habe in seinem Briefe eine Häresie gelehrt. Er spricht nicht ausdrücklich von der Rede Cullens in der Generalkongregation, sondern sagt nur, es werde das Gerücht verbreitet, daß er in seiner Broschüre in der Honoriusfrage dem widersprochen habe, was er in der Konziliengeschichte lehre. Die Rede des Kardinals wurde am 19. Mai gehalten, und Hefele datiert sein Schriftchen vom 27. Mai; auch weist die ganze Ausführung des Schriftchens auf Cullens Rede hin. — Hefele kann nun in der Tat aus seinem größeren Werke eine Stelle aufweisen, wo er sagt, daß sich in den Briefen des Honorius Häretisches finde. Diese Stelle steht aber nicht in jenem Teile des Werkes, wo er, wie er (Defensio etc. p. 4) sagt, sein Urteil über Honorius zusammenfaßt, sondern in jenem Abschnitte, in dem er über das sechste Konzil und die Verurteilung des Honorius durch dasselbe spricht (Konziliengeschichte III, 1. Aufl., 269). Hier erklärt er, daß dieses Konzil den Papst als einen Häretiker im eigentlichen Sinne dieses Wortes verurteilt habe, und er fügt hinzu, daß das Konzil dies mit Recht getan, weil die Briefe des Honorius wirklich Häretisches enthielten. In jenem Abschnitte (ebd. S. 145 ff.), in welchem Hefele sein Urteil *ex professo* darüber abgibt, was er von den Briefen des Honorius denke, und aus welchem man sich über Hefeles Ansicht über die Frage der Rechtgläubigkeit des Honorius ein Urteil bilden muß, wie Kardinal Cullen in der Tat es getan hat, spricht Hefele anders. Die Überschrift dieses Abschnittes lautet: ‚Zweiter Brief des Honorius. Seine Orthodoxie.' Schon diese Überschrift deutet an, daß Hefele die Briefe des Honorius für orthodox hielt. Er spricht dies aber auch klar aus. Nach dem Zitate zweier Stellen des ersten Briefes bemerkt er: ‚Hiermit hatte Honorius die orthodoxe Lehre ausgesprochen, und es wäre völlig ungerecht, ihn der Häresie zu bezichtigen.' Es ist dies die erste Stelle, welche Cullen nach der französischen Ausgabe zitiert. Die erste Hälfte des Satzes bezieht sich auf die aus Honorius' Brief vorher zitierten Stellen. Die zweite Hälfte aber ist ganz allgemein und spricht Honorius und dessen Briefe ganz frei von Häresie. Auch die beiden andern von Cullen beigebrachten Stellen aus Hefele sind genau nach der französischen Ausgabe wiedergegeben und entsprechen auch ganz dem deutschen Originale. Hefele sagt nun, der französische Übersetzer habe das Deutsche nicht genau übertragen und darum sei Cullen in Irrtum geführt worden. Der französische Interpret habe übersetzt, Honorius habe nichts Häretisches geäußert (Il n'a pas *émis* d'hérésie sur ce point [französische Ausgabe IV, 42]), während er im Deutschen gesagt habe, Honorius habe nichts Häretisches gedacht (deutsche Ausgabe

Nachdem dann der Kardinal zum Beweise für die Orthodoxie des Honorius noch auf Briefe der Päpste an den Kaiser und an griechische Bischöfe aufmerksam gemacht hat, in denen sie sagen, daß die römischen Bischöfe sich nie mit Häresie befleckten, faßt er das Gesagte noch einmal zusammen und geht hierauf zur Besprechung der Reden über, welche die Kardinäle Schwarzenberg und Rauscher am vorhergehenden Tage gehalten hatten. Was er indessen auf die von denselben gegen die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit geäußerten Bedenken erwidert, beschränkt sich auf ein paar Bemerkungen.

Zuerst wendet er sich gegen Kardinal Schwarzenberg[1]. Dieser habe gesagt, die Frage sei noch nicht reif und noch nicht genügend besprochen. Wenn die bisherige Besprechung, so antwortet Cullen, nicht genügt, dann wird sie nie genügen, wenn sie auch bis zum Tage des Gerichtes fortgesetzt wird. Denn nichts kann gegen die Lehre gesagt werden, was nicht schon gesagt worden ist, und auf alles ist aufs beste geantwortet worden.

Auch wurde bemerkt, fährt Cullen fort, die Lehre sei nur die Lehre einer Schule, und die übrigen dürfe man hinter diese nicht zurücksetzen[2]. Dies ist mir neu. Alle Franziskaner, deren Führer Duns Scotus ist, verteidigen diese Lehre. Der hl. Thomas und seine Schule haben stets aufs eifrigste fast an allen Universitäten für sie gekämpft. Die Universität von Löwen ist gewiß nie gegen dieselbe aufgetreten. Die Universitäten Spaniens und die Sorbonne haben bis zu den Zeiten Ludwigs XIV. für gewöhnlich die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes vorgetragen. Die Jesuiten verteidigen

S. 148). Aber diese Stelle hat Cullen gar nicht zitiert. Wenn ferner Hefele hier gesagt hat, Honorius habe nichts Häretisches gedacht, so hat er damit die andern Stellen, in welchen er die Briefe einfach von Häresie freispricht, nicht zurückgenommen. Aus allem geht zum allerwenigsten hervor, daß Hefele kein klares und festes Urteil darüber hatte, ob Honorius wirklich Häretisches in seinen Briefen vorgetragen habe, und seine frühere Schrift konnte mit vollem Rechte gegen ihn aufgerufen werden, wenn er jetzt mit solcher Bestimmtheit von dem in Honorius' Briefen enthaltenen Glaubensirrtume sprach und diese Briefe nun gegen eine in den Glaubensquellen klar enthaltene Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes ins Feld führte. — Bischof Stroßmayer sagt in einer später gehaltenen Rede (63. Generalkongregation [2. Juni]. Acta etc. p. 476), Hefele habe in seiner Rede dem nicht widersprochen, was er in seiner Konziliengeschichte sagt, und Cullen sei durch die französische Übersetzung getäuscht worden. Nach dem Gesagten ist dieses unrichtig.

[1] Acta etc. III, 108. [2] S. oben S. 172.

dieselbe mit Eifer, und zwar mit Recht; denn sie haben dieselbe von ihren großen Theologen überkommen, von Bellarmin, Suarez, Vasquez, de Lugo, Pallavicino und andern gelehrten Männern, und es wäre in der Tat zu verwundern, wenn sie dieselbe jetzt nicht mit aller Entschiedenheit verteidigten und wenn sie sich nicht in hohem Maße darüber freuten, daß die Lehre, die sie gehalten und verteidigt haben, jetzt zur Würde eines Dogmas erhoben werden soll.

Gegen Kardinal Rauscher nimmt Cullen den Grafen de Maistre in Schutz, der daraus, daß die Gewalt des Papstes die höchste ist, schließe, daß sie unfehlbar sei. Es ist dieser Beweis, so sagt er, kaum der Beweis de Maistres zu nennen; denn einen ähnlichen wenigstens stellt schon der hl. Thomas auf. Dieser sagt nämlich, da Christus eine Herde gesammelt habe, sei es notwendig, daß eine höchste Gewalt über sie bestehe, welche alle Christen in der Einheit erhalte. Wenn keine höchste Gewalt vorhanden sei, würden die Irrtümer, welche entstehen, nicht verurteilt werden können, und die einen würden in der Kirche den Irrtümern anhangen, die andern dieselben verurteilen, und die Einheit würde durchaus gestört (Summa contra gentes und an andern Orten)[1].

Auf andere Teile der Rede Cullens werden wir später zurückkommen. Seine Ausführungen fanden unter den Vätern des Konzils großen Anklang, und er wurde mit Glückwünschen überhäuft. ‚Unausgesetzt wurden ihm nach der Sitzung Beweise der Anerkennung zu teil, und bis abends drängte Wagen an Wagen sich an seine Wohnung.‘[2]

Nach Kardinal Cullen bestieg Kardinal Moreno, Erzbischof von Valladolid[3], die Rednerbühne. Er wies nach, daß es die Pflicht des Konzils sei, ‚klar, ausdrücklich und in Worten, welche jeden Zweifel ausschließen, die dogmatische Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vorzunehmen‘. Grund für die Definition sei die allgemeine Erregung der Geister. Gelehrte und Ungelehrte, Gläubige und Gottlose, Theologen und Politiker, Regierungen und Nationen, alle wünschten dringend, sobald als möglich zu erfahren, was die heilige Synode über den vorgelegten Gegenstand beschließe. Suarez habe seiner Lehre über die Unfehlbarkeit des Papstes die Bemerkung hinzugefügt: ‚So lehren zu unserer Zeit alle katholischen Lehrer, und meine Ansicht ist es, daß diese Lehre eine zweifellose

---

[1] Acta etc. III, 110.

[2] Regensburger Morgenblatt Nr. 17 (*Friedrich,* Geschichte usw. III, 1002).

[3] Acta etc. III, 115 sqq.

Glaubenslehre ist.' Der Redner läßt einige Beweise für diese Lehre folgen. Er betont unter den Traditionsbeweisen namentlich die herrlichen Zeugnisse aus der spanischen Kirche und erklärt mit einem gewissen Stolze, daß alle spanischen und alle spanisch-amerikanischen Bischöfe ohne irgend eine Ausnahme sich zur Lehre der Unfehlbarkeit des Papstes bekennen.

Wir unterlassen es, genauer auf den Inhalt der schönen Rede einzugehen, um die Wiederholungen in unserer Darstellung, die naturgemäß nicht ganz vermieden werden können, wenigstens auf ein geringstes Maß zu beschränken.

Den Inhalt der nächstfolgenden Reden werden wir später mitteilen, um nun zu einem der wenigen Redner überzugehen, welche nicht nur Bedenken gegen die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit äußerten, sondern die Lehre geradezu als einen Irrtum bezeichneten. Es ist der Bischof v. Ketteler von Mainz.

Viertes Kapitel.

Die Debatten über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst. Fortsetzung.

Beurteilung der Rede v. Kettelers in den ‚Römischen Briefen'. — Kettelers Protest dagegen im ‚Katholik'. — Die Konzilsrede vom 23. Mai: — Ketteler beklagt die Umkehrung der Tagesordnung. — Er erklärt, der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit im Sinne des Schemas nicht zustimmen zu können. — Ihm scheint dadurch die Konstitution der Kirche verändert zu werden. — Wie er die päpstliche Unfehlbarkeit versteht. — Sein Beweis aus der Natur der organischen Wesen. — Auch die ersten Kapitel des Schemas scheinen ihm die Rechte der Bischöfe zu bedrohen. — Er ist gegen jeden Absolutismus. — Weitere Reden gegen die Unfehlbarkeit. — Vérot. — Er wird vom Präsidenten unterbrochen. — de Las Cases. — Salas. — Stroßmayer. — Die gefälschte Konzilsrede Stroßmayers. — Leahy. — Spalding. — Trucchi. — Maret. — Die Lehre des hl. Antoninus. — Salzano darüber. — Maret. — Unterbrechung durch den Präsidenten. — Maret verlangt mehr Zeit zur Untersuchung der Frage.

In den Römischen Briefen vom Konzil[1] war nach der Rede des Bischofs v. Ketteler gesagt worden, daß dieser nun seine frühere Ansicht über die Unfehlbarkeit des Papstes aufgegeben habe und aus einem Gegner der Opportunität ein Gegner der Lehre geworden sei. Ketteler schickte sofort einen Protest gegen diese Behauptung an den ‚Katholik'[2], worin er unter anderem erklärte: ‚Ich habe noch nie an der Unfehlbarkeit des Papstes gezweifelt; ich habe diese Lehre immer offen bekannt, in Deutschland wie hier in Rom; ich habe nie jemand Gelegenheit gegeben, diese meine Ansicht zu bezweifeln; ich habe also auch gewiß in meiner letzten Rede diese Überzeugung nicht verleugnet; es ist daher vollkommen unwahr, daß eine Wandlung in meiner Überzeugung stattgefunden habe; es ist vollkommen unwahr, daß ich „aus einem Inopportunisten ein entschiedener Gegner des Dogmas selbst geworden" bin.' — Hören wir also die Rede selbst.

---

[1] Fünfzigster Brief in der ‚Allg. Zeitung', 4. Juni 1870. (*Quirinus* S. 440.)
[2] 1870, I, 766 ff. — C. V. 1497 b.

Bischof v. Ketteler sprach als zweiter Redner in der 57. Generalkongregation am 23. Mai[1]. Im ersten Teile seiner Ausführungen beklagt er es, daß über den Primat verhandelt werde, bevor die Lehre von der Kirche überhaupt zum Gegenstand der Erörterung gemacht worden sei. Die Gründe gegen diese Umkehrung der Ordnung hätten der Kardinal Schwarzenberg und der Bischof von St-Brieuc in vorzüglicher Weise dargelegt, und was der Erzbischof von Saragossa und der Kardinal Cullen darauf erwidert, sei von keiner Bedeutung, wie er in längerer Auseinandersetzung zu zeigen sucht. Wir übergehen dieselbe, um sofort auf die Bemerkungen zu kommen, in denen er seine Stellung zur Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst zum Ausdruck bringt.

‚Ich erkläre', sagt der Redner[2], ‚zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in dem Sinne, wie sie im Schema vorgelegt und im Berichte der Glaubensdeputation weiter ausgeführt wird, meine Zustimmung nicht geben zu können. Ich habe die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, der ex cathedra spricht, während meines ganzen Lebens immer für eine höchst angesehene Lehre gehalten und als solche den Gläubigen meiner Diözese vorgestellt, ohne im übrigen eine Schwierigkeit oder einen Widerspruch zu finden. Es war mir nur zweifelhaft, ob die theologische Beweisführung für dieselbe bereits jenen Grad der Vollkommenheit erreicht habe, der zu einer dogmatischen Definition erforderlich ist. Aber jetzt handelt es sich nicht mehr um die Frage, ob der Papst, wenn er ex cathedra spricht, in dem Sinne unfehlbar sei, in welchem Theologen von bestem Rufe seine Unfehlbarkeit angenommen oder doch für annehmbar gehalten haben, sondern es handelt sich darum, ob eine gewisse besondere Schulmeinung zur Würde eines Dogmas erhoben und allen unter Strafe der Exkommunikation der Glaube vorgeschrieben werden solle, daß der Papst unfehlbar sei, wenn er allein und unabhängig von der ganzen Kirche spreche, so daß die Bischöfe, denen Christus in der Person der Apostel gesagt hat: „Lehret alle Völker" usw., und: „Der Heilige Geist wird euch alles lehren" usw., daß diese Bischöfe, sage ich, sich von den übrigen Gläubigen in Bezug auf die oberste und unfehlbare Lehrgewalt durch nichts anderes unterscheiden als durch die Pflicht, die ihnen obliegt, dem Volke die Dekrete des Papstes vorzulegen und auseinanderzusetzen. Da kann ich wirklich nicht umhin, öffentlich zu erklären, daß mir durch diese Doktrin

[1] Acta etc. III, 213 sqq. [2] Ibid. III, 219 sqq.

die göttliche Konstitution der Kirche verändert und vernichtet zu werden scheint.‘

Der Redner behält sich eine genauere Darlegung seines Gedankens für die Spezialdebatte über das vierte Kapitel vor. Aber schon nach seiner bisherigen Ausführung muß man sich verwundert fragen, was es denn wohl für eine päpstliche Unfehlbarkeit gewesen sein möge, an die er sein Leben lang geglaubt hatte. Daß der Papst in Verbindung mit den Bischöfen der Kirche nicht irren könne, war doch von jeher ein Glaubenssatz, an dem niemand zweifeln durfte. Und doch möchte man nach Kettelers Worten glauben, daß er dieses und nichts anderes unter der Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes verstanden habe. Das ist aber mit nichten die päpstliche Unfehlbarkeit, um die es sich handelte und wie sie von den Theologen des besten Rufes in alter und neuer Zeit verstanden wurde. Diese besteht allerdings, wie auch das Schema besagte, darin, daß der Papst auch ohne Beihilfe der Bischöfe und unabhängig von ihnen, wenn auch keineswegs von ihnen getrennt, bei Aufstellung einer Glaubenslehre für die ganze Kirche nicht irren kann. Als Bischof v. Ketteler die früher besprochene *Quaestio* verteilte, verwahrte er sich entschieden gegen die Annahme, daß er die darin enthaltenen Ansichten als die seinigen anerkenne; er wolle den Vätern nur die Schwierigkeiten zur Erwägung vorlegen, die gegen die im Schema enthaltene Lehre vorgebracht werden könnten. In seiner jetzigen Rede aber bekennt er sich in wesentlichen Punkten zu der Lehre jener aus gallikanischen Schriften zusammengestellten Broschüre.

Das geht ganz zweifellos aus der ersten der beiden Bemerkungen hervor, die er noch über die Unfehlbarkeit hinzufügt. Zuerst verwirft er den von mehreren Vätern und zuletzt noch vom Referenten der Glaubensdeputation, dem Erzbischof von Cashel, aufgeführten Beweis, daß nämlich der Papst deshalb unfehlbar sein müsse, weil er die höchste Lehrgewalt in der Kirche besitze. Wer so rede, sagt Ketteler, der verkenne die Natur organischer Wesen, in denen alle Glieder bei ihren Handlungen voneinander abhängen. Das Haupt sei im menschlichen Organismus das höchste Glied, und dennoch könne es nicht handeln ohne die Mitwirkung der andern Glieder. Und dasselbe gelte von allen organischen Verbindungen und also auch von den Gliedern der Kirche, von denen keines völlig unabhängig sei. Wer glaube, der Papst könne ohne jede Mitwirkung der Bischöfe und der ganzen Kirche die höchste Lehr-

gewalt ausüben, der zerstöre die der Kirche von Christus verliehene Verfassung.

Dies ist die gallikanische Ansicht. Der Beweis, den der Bischof dafür anführt, ist leicht zu entkräften. Es ist schon für gewöhnlich eine mißliche Sache, seinen Beweis mit Hilfe eines Vergleiches zu führen. Der vom Redner gewählte Vergleich führt uns aber folgerichtig gerade zu der Lehre, die er bekämpfen soll. Freilich kann in einem Organismus das einzelne Glied nicht handeln, wenn die andern Glieder fehlen. So kann auch der Papst weder Papst sein, noch als Papst handeln, wenn die Bischöfe fehlen, und noch weniger, wenn die Gläubigen fehlen, oder wenn es keine Kirche gibt. Aber wenn auch jedes Glied eines Organismus der andern Glieder bedarf, um überhaupt existieren zu können, ist es deshalb nicht im stande, allein und für sich selbst eine Handlung zu verrichten, ohne daß die andern Glieder zu ebendieser Handlung mitwirken? Kann denn das Auge nicht sehen, ohne daß das Ohr zugleich mit ihm sieht? Kann das Haupt nicht denken und Entschlüsse fassen, ohne daß die Füße mit ihm denken und Entschlüsse fassen? Ist es nicht gerade die Eigentümlichkeit des lebendigen Organismus, daß jedes Glied gerade die besondern Funktionen vornimmt, für die es bestimmt ist, und welche die andern Glieder nicht verrichten können, so daß alle Glieder je nach ihrer Bestimmung und Eigentümlichkeit dem Organismus die verschiedenen Dienste leisten, die ihm nötig sind?

In der zweiten Bemerkung sagt Bischof v. Ketteler, alle Zeugnisse verschlügen nichts, wenn nicht aus Schrift und Tradition bewiesen werde, daß der Papst für sich allein und unabhängig von der Gesamtkirche unfehlbar sei. Das war allerdings zu beweisen und scheint uns in der Tat durch klare Schrift- und Traditionsbeweise erhärtet worden zu sein.

Dann kommt der Redner auf die ersten Kapitel des Schemas zu sprechen. Sie mißfallen ihm weniger wegen ihres eigentlichen Inhaltes, als wegen der Art und Weise, wie derselbe dargelegt wird. ‚Denn‘, sagt er, ‚die ganze Darstellung der Lehre vom Primate ist so gehalten, daß sie im Leser unwillkürlich den Verdacht erweckt, man habe nicht die Lehre von der Kirche in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinne schön und harmonisch auseinandersetzen wollen, sondern strebe vielmehr mit allen Kräften dahin, die Autorität des päpstlichen Stuhles, die ja gewiß die heiligste, aber doch nicht die einzige Autorität in der Kirche ist, immer und überall bis zum äußersten zur Geltung zu bringen. Zudem sind manche Worte

zweideutig, indem sie zwar einen richtigen Sinn zulassen, aber auch sehr leicht falsch verstanden werden und unsern Gegnern die Handhabe zu dem Schlusse bieten könnten, es seien die göttlichen Rechte der Bischöfe in Abrede gestellt und dem Papste eine Herrschaft zugesprochen worden, die allein dem Stifter der Kirche, Christus, dem Herrn, zukomme. Es will gewiß keiner von uns die Rechte der Bischöfe antasten; aber warum wählt man denn nicht Worte, wodurch jeder Vorwand einer minder redlichen Absicht ohne Umschweife ausgeschlossen wird?'

Der Redner erklärt seine Meinung wieder durch einen Vergleich. In den letzten Jahrhunderten seien nämlich viele Freunde der Monarchie aufgetreten, die nach und nach alle Rechte im Staate dem Monarchen zuschrieben und die verschiedenen Vereine und Korporationen aller Rechte beraubten. So sei überall in Europa die absolute Monarchie entstanden. Jene Männer hätten die Monarchie stärken und kräftigen wollen, aber das Gegenteil davon sei die Folge gewesen. Alle jene Monarchien seien zusammengebrochen; noch immer dauerten die Staatsumwälzungen fort, so daß das Volk keine Ruhe mehr finde. Ein solcher Zusammensturz sei freilich für die Kirche wegen des ihr verheißenen ewigen Bestandes nicht zu befürchten. Aber der Irrtum jener Freunde der Monarchie scheine in unserer Zeit auch viele treue Söhne der Kirche befangen zu halten. Wie jene glaubten, das Heil und die Festigkeit der Monarchie bestehe im Absolutismus, so suchten diese das Wachstum und Heil von Kirche und Primat in einer gewissen absoluten Gewalt des Papstes, und wie jene gegen ihren Willen den Ruin der Staaten vorbereitet hätten, so schwächten auch diese, ohne es zu wollen, Kirche und Primat. Denn wer den Episkopat seiner Kraft beraube, der schwäche auch den Primat.

Der Redner fügt aber ausdrücklich hinzu, es sei seine festeste Überzeugung, daß die Theologen und Väter, welche mit allen Kräften an der Hebung der Primatialgewalt arbeiteten und die andern Gewalten in der Kirche fast zu verdrängen suchten, von wahrer und echter Liebe zur Kirche geleitet würden. ‚Und ich glaube nicht', sagt er, ‚daß das Wohl der Kirche von mir mehr geliebt wird als von ihnen, obgleich ich vor Gott in Demut gestehen kann, daß ich nach Gott niemals etwas mehr geliebt habe als die Kirche und in der Kirche den Primat.'

Das ganze Leben des Bischofs von Mainz legt in der Tat für die Wahrheit der letzten Worte Zeugnis ab. Um so mehr freilich muß

seine Konzilsrede befremden. Wie kann er nur Männer, welche auf dem Gebiete des Staates, in falschen Ideen befangen, das monarchische Prinzip übermäßig zu heben suchten, mit denen vergleichen, welche durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die päpstliche Gewalt kräftigen wollen? Jene waren bestrebt, den Fürsten einen Zuwachs an Macht zu verschaffen, den sie bis dahin nicht gehabt hatten; diese dagegen wollten nur feierlich erklären, daß der Papst einen Vorzug von Anfang an besessen habe und besitze, den ihm der göttliche Stifter der Kirche selbst verliehen habe, wie es durch Schrift und Tradition verbürgt sei. Irren sie hierin, so widerlege man sie; gelingt dies, dann kann freilich von der Definition der Lehre nicht die Rede sein. Ist es aber wahr, was sie glauben, wie kann dann in der Definition dieser Wahrheit eine unberechtigte und schädliche Hebung der päpstlichen Machtstellung oder die Förderung einer absolutistischen Gewalt in der Kirche liegen? Dann hat ja Christus selbst das fragliche Privileg dem Papste verliehen.

Bischof v. Ketteler betont dann, daß das Zeugnis der Kirche für die Offenbarungswahrheiten geschwächt werde, wenn an die Stelle der Gesamtheit der Bischöfe der Papst allein als Zeuge trete, da ja die Kraft des Zeugnisses von der Zahl der Zeugen abhange und mit dieser wachse und abnehme. Auch diese Behauptung kann nur auf einem Mißverständnisse beruhen. Schon die Voraussetzung, daß durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Bischöfe ihren Charakter von Zeugen der Offenbarungswahrheiten verlieren, ist ein Irrtum. Was aber von der größeren oder geringeren Zahl der Zeugen gesagt wird, ist ohne Berechtigung von den natürlichen Verhältnissen auf die übernatürliche Ordnung übertragen. Was die Gesamtheit der Bischöfe als göttlich geoffenbart erklärt, nehmen wir als solches an, nicht weil sie in so großer Zahl dasselbe bezeugen, sondern weil sie durch den Beistand Gottes vor einem Irrtum in ihrem Zeugnis bewahrt werden. Ist nun das Zeugnis des einen Zeugen, des Papstes allein, geringer, wenn auch er durch den Beistand Gottes vor Irrtum bewahrt wird?

Der Schluß der Rede wurde mehrere Male durch Zeichen der Mißbilligung unterbrochen. Er lautete: ‚Gewiß beklagt der ganze Erdkreis, daß alle Autorität, die geistliche sowohl wie die weltliche, in unsern Tagen niedergetreten wird. Alle, welche guten Willen haben, wünschen, daß wir die Autorität verteidigen und unverletzt erhalten. Aber die ganze Welt ist auch von einem andern all-

gemeinen Geiste belebt, der jede Art von Absolutismus (leise Zeichen der Mißbilligung), aus welchem so viele Übel für das Menschengeschlecht erwachsen sind, verabscheut und haßt; denn der Absolutismus verdirbt den Menschen selbst und erniedrigt ihn. Verkündigen Sie also, hochwürdigste Väter, verkünden Sie es dem ganzen Erdkreise: die Autorität der Kirche, welche die mächtigste, erhabenste, liebenswürdigste ist, sei zugleich das Fundament jeder Autorität. Aber zeigen Sie auch, daß es in der Kirche keine willkürliche, ungebundene und absolutistische Gewalt gibt (Zeichen der Mißbilligung), daß in ihr die ganze Regierung von Gott angeordnet und wohl geregelt ist, und daß es nur einen absoluten Herrn und Monarchen gibt (die Zeichen der Mißbilligung wachsen), Jesus Christus, der sich die Kirche durch sein Blut erworben hat. Nur derjenige, welcher beides tut, sorgt für das Wohl der Kirche und zugleich für die Autorität des Heiligen Stuhles.'

Ein anderer Redner, der sich gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in entschieden verneinendem Sinne aussprach, war Bischof Vérot, seit dem 11. März nicht mehr Bischof von Savannah, sondern von St-Augustine. Er war, wie ihm einmal der Kardinalpräsident zu verstehen gab[1], das ‚enfant terrible' unter den Konzilsrednern, und auch seine theologischen Kenntnisse ließen zu wünschen übrig. So zeigte er sich auch in der Rede, die wir jetzt zur Sprache bringen[2].

Zuerst beteuerte er seinen Zuhörern, daß er die Frage von der Unfehlbarkeit des Papstes, sobald sie dem Konzile vorgelegt worden sei, studiert habe, und zwar nicht aus Zeitungen, sondern aus der Kirchengeschichte, aus den Konzilien und aus der Geschichte der Päpste. Wegen einiger ungenauer Ausdrücke, deren er sich bediente, rief er gleich im Beginne seiner Rede den Widerspruch der Versammlung hervor, und die Bemerkung, daß er seine Darlegung mit dem 1. Jahrhundert anfangen wolle, wurde mit Zeichen des Mißfallens aufgenommen. Dann aber ergaben sich die Väter in ihr Los und hörten die gewiß über eine Stunde dauernde Rede geduldig an.

Als erstes Argument gegen die Unfehlbarkeit des hl. Petrus und folgerichtig seiner Nachfolger führt Bischof Vérot die Erzählung der Apostelgeschichte auf, daß die Christen von Jerusalem dem Apostelfürsten die Aufnahme von Heiden in die Kirche vorgeworfen hätten.

[1] S. unten Drittes Buch, Zweites Kapitel.

[2] 60. Generalkongregation (28. Mai). Acta etc. III, 328 sqq.

Wenn sie ihn für unfehlbar gehalten hätten, würden sie das nicht gewagt haben. Ein zweites Argument gegen die Unfehlbarkeit bildet die Äußerung des hl. Paulus im Briefe an die Galater, daß er offen den hl. Petrus getadelt habe wegen der Beobachtung des jüdischen Zeremonialgesetzes. Als ein dritter Beweis gegen die Lehre von der Unfehlbarkeit Petri gilt dem Redner die Abhaltung des Apostelkonzils, welche zeige, daß die Ansicht Petri nicht als endgültig entscheidend angesehen worden sei.

Der Redner scheint nicht zu merken, daß er durch seine Beweise nicht nur die Unfehlbarkeit des ersten Papstes, sondern auch die Lehre von der Unfehlbarkeit der Apostel widerlegt. Qui nimium probat, nihil probat. Wir werden den Inhalt seiner Rede nicht weiter verfolgen, da uns schon der Anfang zeigt, daß wir von Vérot kein besonderes Licht für die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zu erwarten haben. In breitester Weise durchmustert er ein Jahrhundert nach dem andern, handelt über das factum Cypriani, den Ketzertaufstreit, den Pelagianismus, die ersten allgemeinen Konzilien, die Vigiliusfrage, die Honoriusfrage, das griechische Schisma, die Lehre des hl. Antoninus usw., ohne einen neuen Gedanken aufzuführen.

Die Väter hörten, wie gesagt, die Rede mit Geduld bis gegen Ende an. Ein Ausfall gegen die Redakteure der katholischen Zeitungen, der in den Worten gipfelte: ‚Nam maximae bestiae, quas noverim, sunt ephemeridum religiosarum praecipue laici redactores‘, nötigte ihnen allerdings ein Lachen ab. Als Bischof Vérot nun aber seiner festen Überzeugung von der Verwerflichkeit der von ihm bekämpften Lehre einen zu starken Ausdruck verlieh und sagte: ‚Darum kann ich in meinem Gewissen dieser Lehre meine Stimme nicht geben, weil mir das als ein Sakrileg erscheinen würde; ja, es wäre ein Sakrileg . . .‘, erhob sich in der Zuhörerschaft ein heftiger Widerspruch, und der Präsident Capalti bemerkte: ‚Das darf nicht gesagt werden. Ein jeder kann seine Meinung frei verteidigen und sagen, was er für wahr hält, aber es darf nicht behauptet werden, es sei ein Sakrileg, für die Lehre von der Unfehlbarkeit zu stimmen. Der hochwürdigste Herr kann denken, was er will, aber er darf über diejenigen keine Zensur verhängen, welche einer andern Meinung sind. Wenn Sie also nichts anderes mehr beizufügen haben als solche unpassende Redensarten (nugas), hat es keinen Zweck, noch weiter auf der Rednerbühne zu bleiben.‘ (Mehrere Väter riefen: ‚Descendat!‘) Der Redner entschuldigte sich und erklärte, er habe keineswegs sagen wollen, daß es überhaupt ein Sakrileg sei, für die päpstliche

Unfehlbarkeit zu stimmen, sondern nur, daß es für ihn, der nicht sehe, wie die Lehre durch die Tradition verteidigt werden könne, ein Sakrileg sei, solches zu tun. Da er nun fortfuhr und einen Vorschlag machen wollte, der nicht hierher, sondern in die Spezialdiskussion gehörte, wurde er von dem Präsidenten de Angelis zur Sache gerufen. Er erwiderte, daß er zur Generaldebatte spreche. Kardinal de Angelis, der dies nicht zugab, bat ihn nun, die Rednerbühne zu verlassen und dem nächsten Redner Platz zu machen.

Unter den noch folgenden Rednern gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit treten durch die Entschiedenheit ihrer Sprache die Bischöfe de Las Cases von Constantine, Stroßmayer von Diakovár und Maret von Sura i. p. i. hervor. Diese Redner sagen zwar nicht in ausdrücklichen Worten, daß sie jene Lehre in Abrede stellen, bringen aber ihre Einwände dagegen mit solcher Bestimmtheit vor, daß sie dieselben als unwiderleglich und somit die Lehre, die sie bekämpfen, als einfach unhaltbar zu bezeichnen scheinen.

Bischof de Las Cases[1] tadelt das Schema, weil es die Verfassung der Kirche verändere und sie aus einer aristokratischen in eine absolut monarchische umwandle. Sodann greift er zwei Schriftstellen, die das Schema anführt, an, die bekannte Stelle aus dem Johannesevangelium: *Pasce oves meas,* und die aus dem Evangelium des hl. Lukas: *Confirma fratres tuos.*

Daß die Lehre des Schemas die Bischöfe, die nach Christi Anordnung die Regierungs- und Lehrgewalt haben, aus ihrer Stellung in der Kirche verdränge, scheint dem Redner aus dem dritten Kapitel, in welchem dem Papste die ordentliche und unmittelbare Regierungsgewalt über die ganze Herde zugeschrieben wird, wie auch aus der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit hervorzugehen. Wenn der Papst ordentlicher und unmittelbarer Bischof jeder Diözese sei, könne es der Bischof nicht sein. Hierfür beruft sich de Las Cases auf die Autorität Gersons und des hl. Thomas. Gerson ist für diese Fragen ein verdächtiger Zeuge. Vom hl. Thomas führt der Redner den Ausspruch an: ‚Inconveniens esset, si duo aequaliter super eandem familiam constituantur.‘ Woher der Redner die Stelle des hl. Thomas genommen, wissen wir nicht. In dem vierten Buche der Distinctionen (17, q. 3, a. 3, sol. 5 ad 3) heißt es dagegen folgendermaßen: ‚Inconveniens esset, quod duo aequaliter super eandem plebem con-

[1] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 393 sqq.

stituerentur: *sed quod duo, quorum unus alio principalior est, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et episcopus et papa,* et quilibet eorum potest ea, quae sunt iurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere.' Das beweist also nicht nur nicht, was der Redner beweisen will, sondern dasjenige, was er leugnet. — Daß das Schema *De Ecclesia* die Bischöfe nicht aus ihrer Stellung verdrängen will, zeigte schon früher[1] der Bischof Salas von Concepción aus den Worten desselben: ,Tantum autem abest, ut haec summi Pontificis potestas opponatur ordinariae et immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua particularium ecclesiarum pastores assignatos sibi greges, singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur.' Doch wird die Frage in der Spezialdebatte genauer erörtert.

Bischof Stroßmayer hielt in der Generaldebatte über das Schema *De Ecclesia* eine sehr elegante und schöne Rede[2]. Aber

---

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 257.

[2] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 467 sqq. — Später, im Jahre 1871, tauchte ein Schriftstück auf, das sich für die Rede ausgab, welche Bischof Stroßmayer am 2. Juni 1870 im Konzile gehalten habe. Diese Rede ist von Anfang bis zum Ende erdichtet. Sie ist voll von Häresien und leugnet nicht nur die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern auch den Primat des Papstes. Eine mehrmals wiederholte Erklärung Stroßmayers und die Erklärung anderer Konzilsmitglieder, daß die Stroßmayer zugeschriebene Rede eine Fälschung sei, brachte die Schrift nicht aus der Welt. In England und Amerika wurde sie noch immer verbreitet und gelesen, und von Amerika aus gelangte sie 1890 in mehrere deutsche protestantische Zeitungen. Diese widerriefen, als man aus der Umgebung Stroßmayers gegen die Verleumdung protestierte. Aber 1891 erschien die Rede wieder als eine der Flugschriften des Evangelischen Bundes unter dem Titel: ,Hier stehe ich — Ich kann auch anders. Aus dem Leben eines römisch-katholischen Bischofs'. Von Dr R. Krone in Meßkirch. Kein Beweis für die Unechtheit der Rede konnte den Verfasser oder den Herausgeber, Dr L. Witte in Pforta, bewegen, von der Weiterverbreitung der Verleumdung abzulassen. Man verlangte Veröffentlichung aller Reden des Konzils. Diese wird natürlich nicht erfolgen wegen dieses lügenhaften Broschürchens. Doch habe ich alle Reden des Konzils gelesen und bezeuge, daß Stroßmayer weder am 2. Juni noch an einem andern Tage die vom Evangelischen Bunde verbreitete Rede gehalten hat. Über den Urheber der Fälschung wurde Bischof Stroßmayer im Jahre 1876 durch folgenden Brief aufgeklärt, der jetzt im Anhang der Konzilsakten (Acta etc. IV b, 649 sq) abgedruckt ist: ,Buenos Aires, 18. August 1876. Euer Bischöflichen Gnaden! Erlaube ich mir anbei unter Kreuzband eine Nummer der hier erscheinenden *América del Sud* zu übersenden. Sie enthält unter der Überschrift *La Verdad en el Vaticano* das Geständnis eines Mannes,

was bei der Lektüre oratorisch geschriebener Werke oft zutrifft, ist auch bei dieser Rede der Fall. Man bewundert die herrliche Darstellung; bei genauer Prüfung vermißt man aber die Gründlichkeit der Beweisführung. Zuversichtlichkeit der Behauptung muß manchmal den Beweis ihrer Wahrheit ersetzen. Ein Hauptargument gegen die Unfehlbarkeit des Papstes ist bei Stroßmayer der Ungehorsam des hl. Cyprian in dem Ketzertaufstreite. Derselbe zeigt nach ihm, daß wenigstens im 3. Jahrhundert von der Unfehlbarkeit des Papstes nichts bekannt war [1]. In Bezug auf die aus dem Ketzertaufstreit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit hergenommene Schwierigkeit, welche schon vorher von Erzbischof Mac Hale von Tuam vorgebracht worden war, hatte Erzbischof Leahy nach Ballerini, Coustant und Gregor XVI. erwidert, daß weder der Papst eine dogmatische Konstitution gegen Cyprian erlassen, noch dieser sich einem Dekrete widersetzt habe, welches er für eine Glaubensdefinition hielt [2]. Erzbischof Spalding [3] hatte noch in der vorletzten Generalkongregation ebendasselbe aus dem Benehmen Cyprians bewiesen; dieser habe allen Bischöfen hinsichtlich der Ketzertaufe nach Belieben zu verfahren erlaubt, woraus folge, daß er die Frage, um

---

der Ihnen schweres Unrecht getan, indem er bei Gelegenheit des Vatikanums unter Ihrem Namen eine Rede veröffentlichte, die vor kurzem hier von neuem von Protestanten verbreitet worden ist. Daraufhin hat er sich als Verfasser genannt und dadurch wenigstens in etwa das Ärgernis wieder gutgemacht. Obwohl ich mit dem Verfasser in keiner Verbindung stehe, weiß ich, daß er wünscht, sein Widerruf möge in Europa allgemein bekannt werden. Dr José Augustín de Escudero ist Mexikaner, war dort Augustiner, verließ eigenmächtig seinen Orden, trieb sich in Spanien, Frankreich und zur Zeit des Konzils in Italien herum, wurde Protestant, Freimaurer, Carbonaro, Prediger, selbst protestantischer Bischof und gab als solcher noch in Brasilien und Montevideo Ärgernis. Hier in Buenos Aires söhnte er sich mit der Kirche wieder aus und heiratete, nachdem in Rom seine Priesterweihe als nichtig erklärt worden war [?]. Zur Zeit obigen Widerrufs war er Mitarbeiter, jetzt ist er Redakteur der *América del Sud*. Ob seine Bekehrung aufrichtig ist? Gott allein weiß es. Ich zweifle. Sollten Ew. Bischöfliche Gnaden noch weitere Aufschlüsse wünschen, so stelle ich mich gern zu Ihrer Verfügung und teile Ihnen auch deshalb meine Adresse mit: Sr D. Pedro Stollenwerk, Misionero Lazarista, Buenos Aires, Calle Libertad, Hospital Francés. Mir Ihren bischöflichen Segen erbittend, verharre ich' usw. ,Für die getreue Abschrift bürgt, Djakovo am 30. Dezember 1876: Jos. Wallinger, bischöfl. Sekretär.' — Vgl. auch ,Der Evangelische Bund und das achte Gebot'. 75. kath. Flugschrift zur Wehr und Lehr. Berlin, Germania.

[1] Acta etc. III, 471 sq.

[2] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 168.

[3] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 366.

die es sich handle, nicht für eine dogmatische, sondern für eine disziplinäre gehalten habe. Aber Stroßmayer behauptete mit Nachdruck, es habe sich um eine Glaubensfrage gehandelt, ohne diese Ansicht auch nur durch ein Wort zu beweisen, obgleich sie die notwendige Voraussetzung für alle seine Folgerungen aus dem Verhalten Cyprians war.

Auch das Argument Hefeles von der Prüfung des Briefes Leos d. Gr. durch das Konzil von Chalcedon ist für Bischof Stroßmayer wieder ein Beweis gegen die päpstliche Unfehlbarkeit[1], wie auch der Ausspruch des Vincentius von Lerin: „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“. Er polemisiert ebenso wie Bischof de Las Cases gegen die Lehre von der unmittelbaren Gewalt des Papstes über alle Christen und behauptet, daß neben einer solchen die ordentliche bischöfliche Gewalt unmöglich sei. Ferner ist er der Ansicht, daß, wenn der Papst das Privileg der Unfehlbarkeit besäße, die Konzilien, welche doch in der ganzen Tradition so erhaben daständen und so hohe Autorität hätten, unnütz und überflüssig wären. Warum sollten noch die Bischöfe der katholischen Welt, so fragt er, ihre Herde verlassen, ihre heiligsten Amtsverrichtungen unterbrechen und aus dem ganzen Erdkreise an einem Orte häufiger zusammenkommen, wenn in der Mitte der Kirche immer eine persönliche und absolute Autorität existiert, welche stets bereit wäre und immer genügte, alle Kontroversen in Glaubens- und Sittendingen zu entscheiden und die etwa dadurch gestörte Ordnung wiederherzustellen?

Auf diese Einrede der Gegner der Unfehlbarkeitslehre, daß nämlich, wenn der Papst unfehlbar wäre, die allgemeinen Konzilien als überflüssig bezeichnet werden müßten, kamen die Väter mehrmals zurück. Sie erklärten, daß eine Versammlung aller Bischöfe der Welt eine weit höhere äußere Autorität besitze als der Papst, wenn sie auch an innerer Gewalt nicht über ihm stehe, und daß sie manchmal moralisch notwendig sei, um einer weit verbreiteten Irrlehre mit Erfolg zu widerstehen. Aber auch auf den großen Vorteil machten sie aufmerksam, der der Kirche daraus erwachse, daß sie nicht bloß Konzilien zur Unterdrückung ausbrechender Häresien habe, sondern auch einen unfehlbaren Papst. Die Bischöfe zu einem Konzil zu versammeln, sagt Bischof Trucchi[2], ist mit großen Schwierigkeiten verbunden, nicht nur wegen der für viele Bischöfe notwendigen

---

[1] Acta etc. III, 476. Vgl. oben S. 164 f.

[2] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 183 sq.

langen Reisen, sondern besonders wegen der Verfolgungen dieser Welt. Wahrhaftig ist es ein Wunder, daß wir hier versammelt sind. Wenn aber die Versammlung auch möglich ist, so können doch die Väter nicht in einem Augenblicke versammelt werden. Eine lange Zeit vergeht bis die Zusammenberufung, Abhaltung und der Abschluß des Konzils unter Beobachtung aller Rechtsregeln stattgefunden hat. Inzwischen kann ein Irrtum, zu dessen Verurteilung das Konzil berufen wurde, unter den Christen große Verheerungen angerichtet haben.

Die Ansicht des Bischofs Maret über die Unfehlbarkeit des Papstes haben wir schon aus seinem vor dem Konzile veröffentlichten Werke kennen gelernt. Danach ist eine päpstliche Glaubensdefinition nur mit dem Konsens der Bischöfe endgültig entscheidend, mag dieser Konsens der Definition vorhergegangen sein oder gleichzeitig mit ihr bestehen oder ihr nachfolgen, mag er ein ausdrücklicher oder ein stillschweigender sein. Diese Lehre sucht er auch in seiner Rede[1] zu empfehlen und im Gegensatz zu der im Schema enthaltenen als die einzig richtige zu verteidigen. Vor allem empfiehlt er sie durch den Hinweis darauf, daß sie vom hl. Antoninus gelehrt sei in dem Satze: ‚Papa utens concilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae, Deo ordinante, qui dixit: *rogavi pro te,* errare non potest.‘ (Comm. in Lucam 27.)

Es muß wundernehmen, daß dieses Sätzchen des hl. Antoninus so oft und so stark von den Vätern der Minorität hervorgehoben wurde. Schon mehrere Redner vor Maret, wie Greith[2], Rauscher[3], Bonnaz[4], hatten sich im Kampfe gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dasselbe gestützt, und wir werden auch später noch häufig in den Reden und Vorschlägen der Minorität auf dasselbe stoßen. Stimmte doch sonst der Geist der Werke dieses Heiligen durchaus nicht zu den besondern Ideen der Minderheit, und wäre doch der hl. Antoninus, auch wenn er die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes geleugnet hätte, nur eine ganz verschwindende Autorität neben den vielen und großen Schriftstellern seines Ordens, die sich ganz klar und entschieden zu dieser Lehre bekannten. Allein die Lehre, welche diese Väter in jenem Sätzchen fanden, ist zudem gar nicht die Lehre des hl. Antoninus.

---

[1] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 519 sqq.
[2] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 55.
[3] 53. Generalkongregation (18. Mai). Acta etc. III, 89.
[4] 60. Generalkongregation (28. Mai). Acta etc. III, 349.

Der Bischof Salzano[1], der demselben Orden angehörte, wie der hl. Antoninus, gab den vielen Vätern der Minorität gegenüber, die sich auf jene Stelle beriefen, eine ausführliche Darstellung der Lehre jenes Heiligen. Es sei die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit die Lehre aller großen Theologen des Dominikanerordens, des hl. Thomas, des seligen Albertus Magnus, des Kardinals Turrecremata, des Cajetanus, Orsius, Gottius, Johannes de Montenigro, Melchior Canus, Prierias, Bañez, Mamachius, Cerbonius Contensonius, Billuartus und vieler anderer gewesen. Unter diesen wolle er nur den hl. Antoninus hervorheben, weil derselbe im Konzile beständig als Vertreter der entgegengesetzten Lehre genannt werde. An der so oft zitierten Stelle, die übrigens von vielen für eine Interpolation gehalten werde, spreche der Heilige von dem, was bei Glaubensdefinitionen gewöhnlich, aber nicht notwendig geschehe. Salzano zeigt nun durch eine genauere Darlegung der Lehre des hl. Antoninus über den Papst, daß die ihm von den Vätern der Minorität zugeschriebene Lehre nicht zu seiner Gesamtlehre passe, und daß er die entgegengesetzte Lehre in den klarsten Worten vortrage. So sage er in seiner Summa theologica (P. 4, tit. 8, c. 3, § 5), wo er über die Vorzüge des Papstes spreche: ‚Et licet Papa in particulari errare possit, ut in iudicialibus, in quibus proceditur per informationem: alias in his, quae pertinent ad fidem, errare non potest, scilicet ut Papa, in determinando, etiamsi ut particularis et privata persona possit. Unde magis standum est sententiae Papae de pertinentibus ad fidem, quam in iudicio profert, quam opinioni quorumcumque sapientum.‘ Ebendiese Lehre, bemerkt Salzano, trage Antoninus an unzähligen andern Stellen vor, und er beweise sie durch die Autorität des hl. Thomas und der Väter. Wolle man also den hl. Antoninus nicht in einen Gegensatz zu sich selbst bringen, so müsse man sagen, an jener von der Minorität zitierten Stelle lehre er nur positiv, der Papst könne nicht irren, wenn er sich bei einer Glaubensdefinition der Mitwirkung eines Konzils bediene, ohne dadurch leugnen zu wollen, daß er auch auf anderem Wege einen Glaubenssatz mit Unfehlbarkeit definieren könne. Jenen Weg erwähne er nur, weil er der gewöhnliche sei, den der Papst bei Definitionen einschlage. Daß er diesen aber nicht wählen müsse, um unfehlbar zu lehren, gehe auch aus jenem Sätzchen des hl. Antoninus selbst hervor. Denn er nenne nicht das Konzil

[1] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 492 sqq.

als Grund der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern die an Petrus allein gesprochenen Worte Christi: ‚Pro te rogavi.‘

Dem Dekan der Pariser theologischen Fakultät gilt es aber als ausgemacht, daß der von ihm zitierte Satz des hl. Antonin nur in seinem zunächst liegenden Sinne zu verstehen sei und die Lehre dieses Heiligen über die päpstliche Unfehlbarkeit genau wiedergebe[1]. Gleichsam besorgt um die Ehre des Heiligen fragt er die Väter, welche die Unfehlbarkeit des Papstes definieren wollen, wie sie denn dem Heiligen die Schmach antun könnten, seine Lehre zu verurteilen. ‚Wer kann‘, so ruft er, ‚solche Exzesse dulden? Darf das sein Nachfolger auf dem Bischofsitze, dürfen das seine ehrwürdigen Brüder geschehen lassen, die sich rühmen, sein heiliges Kleid zu tragen?‘ Diese Lehre, sagt er, sei nicht in Frankreich allein zu Hause. Viele gelehrte und fromme Bischöfe aus Deutschland, Ungarn, England, Irland, Amerika, Portugal, ja aus Italien und dem Orient haben diese Lehre in Wort und Schrift verteidigt.

Man begreift, daß solche Deklamationen auf die Väter der Majorität, die wohl wußten, ein wie geringer Teil der Bischöfe sich zu dieser Lehre bekannte und wie gerade durch die Definition derselben allen großen Lehrern des Dominikanerordens vom hl. Thomas bis herab zu den Vertretern des Ordens auf dem Konzil ein großer Schlag versetzt werden würde, den ganz entgegengesetzten Eindruck machen mußten. Aber Bischof Maret fährt fort und fragt, wie es denn möglich sei, daß Redner des Konzils sagen konnten, diese Lehre sei schon verurteilt. ‚Die Formel des Antonin ist verurteilt?‘ ruft er. ‚Wann denn?‘ Als der Papst Sixtus IV. die Lehre des Petrus von Osma, daß die römische Kirche irren könne, und als Alexander VIII. den Satz verurteilte, daß der Papst in Entscheidungen über Glaubenslehren von der Wahrheit abweichen könne, wurde diese Lehre nicht getroffen, da sie nicht jede Unfehlbarkeit des Papstes leugnet, sondern dieselbe nur für jene Akte anerkennt, in welchen der Papst seine Lehrgewalt in normaler Weise betätige. Auch sei ihre Lehre nicht durch Verurteilung der vier gallikanischen Artikel von 1682 getroffen worden, in welchen gesagt werde, daß das Lehrurteil des Papstes nicht unabänderlich sei, bevor die Zustimmung der Kirche hinzutrete. Dieser Satz sei nicht genau genug gefaßt und scheine vorauszusetzen, daß auch die der päpstlichen Definition vorhergehende oder sie begleitende Zustimmung

[1] Acta etc. III, 524 sqq.

der Bischöfe nicht genüge, um ihr den Rang einer unfehlbaren Entscheidung zu verleihen[1].

Dann wendet sich Bischof Maret gegen jene, welche gesagt haben, die Lehre, die er beständig die antoninische nennt, sei irrtümlich und streife an Häresie. Kein Papst habe dieses gesagt, sondern nur einige Theologen, große und angesehene Männer freilich. Aber wie sehr er Suarez und Bellarmin schätze, so stelle er doch über sie Bossuet, den ersten Lehrer in der Kirche nach Augustinus und Thomas, und dieser sage, was nicht von der rechtmäßigen Autorität als direkt oder indirekt glaubenswidrig verurteilt sei, sei auch nicht über jeden Zweifel erhaben [sic].

Die antoninische Lehre sei den Bischöfen günstig, und das sei immer der Ruhm der Kirche Frankreichs gewesen, mit dem kindlichen Gehorsam und dem reinsten Glauben, mit welchem es dem Heiligen Stuhle bis zum Vergießen des Blutes treu ergeben sei, das Bestreben zu verbinden, alle Rechte der Bischöfe zu wahren. Jetzt, in diesem Konzil, handle es sich darum, die Verfassung, welche Christus der Kirche gegeben, und die Rechte der Bischöfe zu verteidigen. Es handle sich darum, ob die Bischöfe wahre Glaubensrichter bleiben, wie sie es bisher gewesen sind, oder zu Richtern erster Instanz oder gar zu bloßen Ratgebern des Papstes erniedrigt werden sollen.

Anstatt die Lehre, die er definiert sehen möchte, zu beweisen, will Maret sich darauf beschränken, die Beweise der Gegenpartei zu widerlegen. Zuerst wendet er sich gegen den aus den Worten des Heilandes an Petrus (Tu es Petrus etc.) entnommenen Beweis. Diese Worte, so sagt er, beweisen nicht die ‚persönliche' Unfehlbarkeit des Papstes. Die Verheißung erfüllt Christus, sobald er dem Papste die Mittel gewährt, unfehlbar die Wahrheit zu verkündigen. Diese gewährt er ihm aber, wenn er es ihm ermöglicht, dieselbe mit Hilfe seiner Mitbrüder, der andern Bischöfe, unfehlbar kundzutun. In ähnlicher Weise zeigt er, daß das zweite Konzil von Lyon und das von Florenz nicht die Absicht gehabt haben, dem Papste die Fülle der Gewalt in exklusivem Sinne zu verleihen, so daß sie nur ihm allein mit Ausschluß der Bischöfe zuzusprechen wäre. Während er noch auf anderes minder Bedeutende eingeht, wird schon der

[1] ‚Haec propositio non est satis accurate posita, et supponere videtur non sufficere ad irreformabilitatem iudiciorum summi Pontificis consensus [sic] antecedens aut concomitans episcoporum, et tamen sic correcta exprimi posset modo magis temperato' (p. 525).

Widerspruch der Väter laut. Größere Unruhe entsteht, da er folgendes sonderbare Ratiocinium vorträgt: ‚Eine Gewalt, welche die Natur, die Rechte und Grenzen einer andern Gewalt definiert, scheint in diesem Akte höher als diese andere Gewalt zu stehen; denn der Definierende steht höher als das Definierte. Wenn also das Vatikanische Konzil die Rechte des Papstes bestimmt, wenn es dem Papste im wahren Sinne Rechte verleiht (der Widerspruch wächst), nimmt es eine Handlung der Oberhoheit über den Papst vor, einen Akt der höchsten und unfehlbaren Gewalt. Nehmen Sie, erlauchteste und hochwürdigste Väter, diesen Schluß an? (Fast alle Väter: Nein, nein, durchaus nicht.) Nehmen Sie diese Schlußfolgerung an? (Die Väter: Durchaus nicht, durchaus nicht.) Ich glaube, wohl nicht. Denn wenn Sie dieses annähmen (die Väter: Nein, nein), würden Sie mit sich selber in Widerspruch geraten, und Ihre Definition würde sich gegen Sie selbst richten. Denn durch die Definition der absoluten Unfehlbarkeit des Papstes wäre es geschehen. . . .‘

Hier erhob sich heftiger Widerspruch der Väter. Die Schelle des ersten Präsidenten ertönte, und Kardinal Bilio machte die Bemerkung, es sei nicht recht, in dieser Weise zu reden und sich beständig an einen Teil der Väter zu wenden, als ob jemand auf dem Konzile bei der Abstimmung zwischen zwei Parteien zu unterscheiden habe. Der Redner, der harthörig war, verstand den Präsidenten nicht und fragte die zunächst sitzenden Väter, ob er fortfahren dürfe, und als er nun fortfahren wollte, wuchs die Unruhe unter den Vätern so, daß seine Worte nicht mehr verstanden wurden. Nun rief ihm der Präsident zu: ‚Nicht so, hochwürdigster Vater, was Sie sagen, ist ganz unerträglich, daß nämlich das Konzil durch Definition des vorgelegten Schemas zeige, es stehe über dem Papste, weil es ihm Rechte verleihe. Falls es die Definition vornimmt, so gibt es durch diese Handlung dem Papste kein Recht, sondern erkennt in ihm nur ein Recht an, das er von Christus empfangen hat (Zeichen der Zustimmung und Händeklatschen der Väter). Nur in diesem Sinne definiert das Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes. Es ist nicht erlaubt, dem ganzen Konzil eine solche Unbill, zuzufügen, wie Sie es tun.‘

Bischof Maret aber wiederholte seine Frage: ‚Kann ich meine Rede fortsetzen?‘ Der Kardinal erwiderte, er solle seine Rede nicht an einen Teil, sondern an das ganze Konzil richten; nur so könne er die Rede fortsetzen; das Konzil würde die Abstimmung vornehmen und der Heilige Vater die Entscheidung geben.

Nun fuhr Maret fort, aber in derselben Weise wie vorher, indem er sich ausschließlich an die Majorität richtete. Der Kardinal verschonte ihn mit einer weiteren Bemerkung. (Der stenographische Bericht fügt hinzu, Maret habe seine Rede abgelesen und sei vielleicht nicht im stande gewesen, dieselbe zu ändern, er habe auch wohl wegen seiner Schwerhörigkeit und der Entfernung der Rednerbühne von dem Präsidium den Kardinal nicht recht verstanden.)

Maret sagte also, wenn das Konzil gestehe, es nehme keinen Akt der höchsten Gewalt durch seine Definition vor, so folge daraus, daß der Papst allein durch seine Bestätigung diesen Akt vornehme. Aber, fuhr er fort, nach allgemeiner Lehre nehme der Papst mit dem Konzile gemeinschaftlich diese Handlung vor, und wenn dem so sei, so könne das Konzil diese von Gott stammende Ordnung nicht ändern und den Papst allein zum unfehlbaren Richter machen. Er sprach noch einige Worte über die Notwendigkeit der Übereinstimmung aller Väter bei dieser Definition, empfahl, den Vorschlag des Kardinals Schwarzenberg anzunehmen, der zur Prüfung der Frage eine Kommission von zwölf Vätern, zur Hälfte aus der Majorität, zur Hälfte aus der Minorität, verlangt hatte, und beantragte außerdem, im Konzil die Akten jener Konzilien öffentlich vorlesen zu lassen, in denen über das Recht der Bischöfe gehandelt worden sei, unter dem Papste an der Ausübung der höchsten kirchlichen Gewalt teilzunehmen. Für diese Vorlesungen aber sei Zeit, lange Zeit nötig; diese Zeit müsse zugestanden werden, sonst wäre es höchst gefährlich, ohne völlige Übereinstimmung der Väter das Dekret zu erlassen.

Fünftes Kapitel.

Die Debatten über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst. Schluß.

Vorgehen der Majoritätsredner bei Verteidigung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Die Rede des Erzbischofs Leahy: — Die Lehre sei unmittelbar in der Offenbarung enthalten. — Der Schriftbeweis. — Die Lehre sei vom Wesen der Kirche unzertrennlich. — Natoli. — Zustimmung der Kirche nicht erforderlich. — Rota. — Spalding. — Unfehlbarkeit kein persönliches Privileg. — Bekämpfung des Schriftbeweises durch Dinkel. — Maret. — Connolly. — Der Traditionsbeweis. — Spalding darüber. — Petagna über die Lehre der Unfehlbarkeit im 14. und 15. Jahrhundert in Frankreich. — Senestréy über dieselbe in Deutschland. — Beweise aus den früheren Konzilien. — Gastaldi. — Valerga. — Stroßmayer dagegen. — Connolly gegen alle Traditionsbeweise.

Wir sahen die Väter der Majorität bisher eifrig bestrebt, die Einwände, welche die Minorität gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vorbrachte, als nichtig zu erzeigen. Sie unterließen es längere Zeit, die schlagenden Beweise für die Lehre ausführlich und genau darzulegen, wodurch sie zugleich auch indirekt die Nichtigkeit der Einwürfe nachgewiesen hätten. Wohl streiften sie einzelne dieser Beweise öfter, wie die Erzbischöfe Sadoc Alemany[1], Natoli[2], Dechamps[3]. Erst in der sechsten Generalkongregation, die der Generaldebatte gewidmet war, ließ sich einer ihrer Redner, Erzbischof Leahy von Cashel, etwas genauer auf die Darlegung einiger Beweise ein[4].

Es sei, sagt Erzbischof Leahy, die Bemerkung gefallen, daß die Offenbarung die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht unmittelbar enthalte, sondern daß diese von ihren Verteidigern nur durch Schlußfolgerung aus derselben hergeleitet werde. Das sei un-

---

[1] 51. Generalkongregation (14. Mai). Acta etc. III, 8.

[2] Ibid. III, 11.

[3] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 42.

[4] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 164 sqq.

richtig. Jene Lehre sei unmittelbar in Schrift und Tradition mitgeteilt und klarer geoffenbart als die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä. Man habe ferner gesagt, die angeführten Schrifttexte enthielten zwar die Lehre von dem Primate Petri, aber nicht diejenige von seiner unfehlbaren höchsten Lehrautorität. Allein diese Texte, so sagt der Redner, sprechen, wenn auch nicht in den uns geläufigen Ausdrücken, ebenso klar die höchste Lehrgewalt Petri über die ganze Kirche wie die höchste Regierungsgewalt aus. Es genügt eine einfache Entwicklung der Worte. In den Worten des Herrn an Petrus: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen', ist ganz gewiß dem Petrus ebenso die Gewalt verheißen, die ganze Kirche zu lehren, wie die Gewalt, dieselbe zu regieren, ja ganz besonders die erstere Gewalt. Dies erhellt schon aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Denn nach der vorhergehenden Erzählung hatte Petrus soeben seinen Glauben an die Gottheit Christi bekannt, und nun sagt Christus dem Petrus, daß er auf diesem Glaubensfelsen seine Kirche erbauen werde.

In den andern Worten: ‚Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht wanke, und du hinwieder stärke deine Brüder', ist ausdrücklich die Rede von der Lehre der Glaubenswahrheiten.

Auch in der dritten Stelle: ‚Weide meine Schafe', ist wiederum ebenso die Rede von der höchsten Autorität, zu lehren, wie von der höchsten Regierungsgewalt. Und zwar wird dem hl. Petrus die Regierungs- und Lehrgewalt über die ganze Kirche gegeben, wie die Väter in voller Übereinstimmung erklären.

Der Kardinal Rauscher habe gesagt, wenn auch die Texte dem hl. Petrus die höchste Lehrgewalt beilegten, so folge hieraus noch nicht, daß diese Gewalt mit Unfehlbarkeit ausgeübt werde. Gewiß folge dies, entgegnet der Erzbischof. Denn alle Gläubigen sind gehalten, die dogmatischen Dekrete der höchsten Gewalt, also des Papstes, sobald sie ihnen bekannt werden, mit ganzer Seele anzunehmen. Wie kann dies verlangt werden, wenn der Papst vielleicht in seinem Dekrete irrte? Auch in diesem Falle bestände für alle Christen die Pflicht, dem Irrtume anzuhangen. Keiner könnte sich weigern, keiner widersprechen. Also auch die ganze Kirche wäre verpflichtet, den Irrtum anzunehmen; es wäre mithin auch um die Unfehlbarkeit der Kirche geschehen. Also entweder ist der Papst unfehlbar, oder wenn nicht, dann ist es auch die Kirche nicht. Man beachte den Unterschied zwischen der Lehrgewalt eines Bischofes in seiner Diözese und der des Papstes über die ganze Kirche: irrt jener,

so gibt es ein Heilmittel, und der Irrtum ist nur eine Makel dieser Diözese; irrt aber der Papst, so fällt die ganze Kirche in Irrtum, und es gibt kein Heilmittel dagegen.

Daß Petrus nicht die höchste Lehrgewalt in der Kirche habe, nicht das Fundament der unfehlbaren Kirche, das Zentrum ihrer Einheit sein könne, wenn er bei Verkündigung der Glaubenslehre dem Irrtume unterworfen sei, hatte vorher der Erzbischof Natoli[1] überzeugend dargelegt. ‚Wenn der römische Papst', so fragte er, ‚bei einem Spruche *ex cathedra* einen Irrtum lehrt, was wird dann geschehen? Verweigert die Kirche die Annahme desselben? Dann haben wir ein Schisma zwischen dem Haupte und den Gliedern. Nimmt sie den Irrtum an? Dann fällt sie selbst von der Wahrheit ab, was ein Unding ist. . . . Wenn Petrus dem Irrtume unterworfen ist, wie ist er dann das Zentrum der kirchlichen Einheit? Wie kann dann mit Bezug auf den Papst gesagt werden, daß durch Bestellung eines Oberhauptes dem Schisma vorgebeugt werden sollte? Er selbst gäbe täglich die Veranlassung zu einem Schisma. Nichtkatholiken von hervorragendem Namen (ich weiß es, weil zahlreiche Anhänger verschiedener Denominationen in meiner Bischofstadt zusammenkommen und sich dort niederlassen) können es nicht verstehen, daß Katholiken die Unfehlbarkeit des Papstes leugnen oder in Zweifel ziehen, da doch, wie sie sagen, diese Wahrheit mit dem Wesen der katholischen Kirche unzertrennlich verbunden ist.'

Auch die Zustimmung der Kirche, so fährt der Erzbischof Leahy in seiner Rede fort, kann nicht erforderlich sein, damit ein Glaubensdekret des Papstes verpflichtende Kraft erlange. Dies wäre eine Verkehrung der von Christus eingeführten Ordnung. Nicht der Papst lehrte die Kirche, sondern die Kirche lehrte den Papst, das Fundament stützte nicht das Gebäude, sondern umgekehrt, das Gebäude stützte das Fundament, der Hirt weidete nicht die Herde, sondern die Herde den Hirten[2].

Dasselbe legen noch mehrere andere Redner dar. Bischof Rota von Guastalla fragt: ‚Wie lange wären denn die Gläubigen gehalten, auf diese Zustimmung zu warten? Wie viele Bischöfe müßten zustimmen? Wie viele könnten durch Verweigerung der Zustimmung verhindern, daß der Spruch des Papstes unfehlbar würde? Wer benachrichtigte die Gläubigen, daß die Definition des Papstes endlich

[1] Acta etc. III, 11.
[2] Ibid. III, 166 sq.

unfehlbar geworden sei?'[1] ‚Es wird die Zustimmung der Kirche verlangt!' ruft der Erzbischof Spalding von Baltimore aus. ‚Was für eine Zustimmung? Die Zustimmung aller? Die Zustimmung von hundert? Die Zustimmung des größeren Teiles? Oder ist auch hier moralische Einmütigkeit notwendig? . . . Wie lange muß man auf sie warten? Wie viele Jahre? Wie viele Monate? Das ist eine unklare, unbestimmte, nichtige, absurde, praktisch untaugliche Sache. Während jene Zustimmung erwartet wird, verbreitet sich die Häresie, und der Arm der Kirche wird unfähig, einer Irrlehre Schranken zu setzen.'[2]

Im weiteren Verlaufe seiner Rede wendet sich Leahy gegen den Erzbischof Mac Hale von Tuam, der behauptet habe, die Lehre des Schemas trenne das Haupt der Kirche von den Gliedern. Das sei nicht richtig, da die Unfehlbarkeit nach den Worten des Schemas kein persönliches Privileg des Papstes, sondern ein Vorrecht seines öffentlichen Amtes sei, dessen Pflichten der Papst eben als Haupt der Kirche erfülle[3].

Derselbe Erzbischof habe ferner gesagt, daß Christus auch die übrigen elf Apostel als Priester bestellt, ihnen die Schlüsselgewalt gegeben, den Heiligen Geist versprochen und den Auftrag erteilt habe: ‚Gehet hin und lehret' etc. Leahy antwortet: Ein Beweis, der zu viel beweist, beweist nichts. Denn wenn er gegen die päpstliche Unfehlbarkeit etwas beweist, so beweist er dasselbe gegen den Primat, weshalb die Protestanten ihn in der Tat als einen Beweis gegen diesen vorbringen. Was der Erzbischof aber den Protestanten entgegne, um diesen Einwurf zu entkräften, möge er sich auch selbst antworten. Die Erwiderung sei übrigens sehr leicht. Es sei Petrus allein gewesen, zu welchem der Herr gesprochen, als er sagte: ‚Du bist Petrus usw., Weide meine Schafe usw., Ich habe für dich gebeten usw.' Wie der Heiland dem Petrus allein die besondere Jurisdiktionsgewalt über das Kollegium der Apostel gegeben habe, so auch über die Kirche, und in derselben Weise habe er ihm den unfehlbaren Lehrprimat über die übrigen Apostel und über die ganze Kirche verliehen[4].

So antwortet Erzbischof Leahy, wie wir sehen, auf die Einwürfe, welche frühere Redner gegen die von ihm dargelegten Beweise er-

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 272.
[2] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 370.
[3] Acta etc. III, 167. [4] Ibid. III, 168.

hoben hatten. Spätere Redner machten dann neue Einwände geltend, und es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß manche dieser Einwände mit großer Geistesschärfe und Gelehrsamkeit erdacht und vorgelegt waren.

Mit Scharfsinn greift Bischof Dinkel von Augsburg die klassischen Schriftbeweise für die päpstliche Unfehlbarkeit an[1]. Als hauptsächlichsten Schrifttext für diese Lehre bezeichnet er die Worte Christi: ‚Du bist Petrus usw.', und den hieraus entnommenen Beweis macht er zum Gegenstande seines Hauptangriffes. Er erklärt es als feststehend, daß der Heiland in jenen Worten dem Petrus den Primat der Regierungs- und Lehrgewalt in der Kirche verheißen habe. Von der Unfehlbarkeit enthalte er aber nichts. Direkt spreche er nicht davon, und etwas daraus herleiten könne man, wie er glaube, für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit auch nicht. Dies sucht er zu beweisen.

Es sei gewiß, sagt er, daß der Text die Festigkeit des Fundamentes der Kirche und darum ihren ewigen Bestand lehre; ebenso gehe aus den Worten hervor, daß die wahre Kirche nur auf diesem Fundamente stehen könne, und da jedes Fundament das auf ihm errichtete Gebäude tragen müsse, so folge, daß der Felsen, auf dem die Kirche errichtet sei, die Kirche und den Glauben der Kirche aufrecht erhalte. Es sei also klar, daß Petrus die Gewalt erhalten habe, die Kirche im wahren Glauben zu bewahren und die Lehren zu definieren, welche die Kirche glauben müsse.

Aber hiermit sei nicht gesagt, daß die Gewalt, Glaubenslehren zu definieren, dem Petrus, für sich allein genommen, eigen sei. Die Festigkeit eines jeden Gebäudes hänge zwar zunächst von der Festigkeit des Fundamentes ab, aber zugleich auch von der rechten Verbindung des Fundamentes mit den Säulen des Gebäudes und von der Festigkeit der letzteren. So könne auch die Gewalt Petri, als des Fundamentes, die Kirche im wahren Glauben zu erhalten, keineswegs als eine absolute und unabhängige bezeichnet werden. Petrus habe freilich an der Bewahrung, Definierung und Erklärung der Glaubenslehren den Hauptanteil, so daß nichts als definiert oder verworfen angesehen werden könne, was nicht von Petrus definiert oder verworfen sei; dieses folge notwendig aus dem Texte; daß aber durch die Anordnung Christi Petrus, allein betrachtet, die absolute Gewalt besitze, folge aus dem Texte nicht.

---

[1] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 507 sqq.

Bischof Dinkel hat die Metapher von einem Gebäude und seinem Fundamente gewiß gut verfolgt, ist aber wohl zu weit gegangen und hat dabei die Worte Christi an Petrus etwas zu sehr außer acht gelassen. Christus spricht zu Petrus: ‚Du bist der Fels, auf dem ich meine Kirche erbaue . . ., und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.‘ Der Zusammenhang ist offenbar dieser: du wirst ein so festes Fundament sein, daß auf dir gebaut die Kirche die Angriffe der Hölle überwinden wird. Er spricht nicht von den Säulen oder, wenn wir das Bild verlassen, von den Bischöfen, sondern von Petrus oder vom Papste allein, und diesem verheißt er jene Vorzüge, damit kraft derselben durch ihn, den höchsten Lehrer, die Kirche trotz der Angriffe ihrer Feinde bis zum Ende der Zeiten im rechten Glauben erhalten wird.

Christus sagt nicht, daß die Kirche ein Gebäude sei, welches dem Ansturme der Hölle nicht erliege, und fügt dann bei, daß Petrus das Fundament desselben sei. Hätte er dieses getan, dann könnten wir *a priori*, uns auf den vom Heiland gebrauchten Vergleich stützend, durch Betrachtung eines Gebäudes auf das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen in der Kirche schließen. Aber Christus spricht nicht so, sondern sagt, daß das Gebäude der Kirche wegen der Festigkeit des Fundamentes, welches Petrus ist, von der Hölle nicht zum Wanken gebracht wird, oder, um den Vergleich zu verlassen, daß das Oberhaupt dieser Glaubensgenossenschaft dieselbe bis ans Ende der Zeiten im wahren Glauben erhalten wird. Vor allem verheißt er ihm also, daß er, der Lehrer der Glaubenswahrheiten, bei Überlieferung dieser Lehren nicht selbst von der Wahrheit abirren werde. Es wird dies nicht aus Christi Worten hergeleitet, sondern es ist durch Christi Worte formell gesagt; freilich durch einen Vergleich, der erklärt werden muß. In der Festigkeit des Felsens, kraft deren ein Haus, das auf ihn gebaut ist, alle Stürme überwindet, wird dem Petrus ein Vorzug verheißen, welcher ihn befähigt, die Glaubenslehre in der Kirche so zu bewahren und zu verkündigen, daß sie trotz des Ansturmes der Hölle gegen sie unerschütterlich feststeht. Welcher andere Vorzug kann da gemeint sein als ein solcher göttlicher Beistand, der den Petrus selbst in Verwaltung seines Lehramtes vor Irrtum schützt, also die Unfehlbarkeit? Ohne diese könnte er den Glauben an eine Lehre von keinem Christen verlangen, da Glaubenszustimmung eine von jedem Zweifel freie Annahme der vorgelegten Wahrheit besagt, ja ohne Unfehlbarkeit könnte er nicht nur nicht den Glauben der Kirche

wirksam lehren, nein er würde, wenn er bei Verwaltung seines Lehramtes in Irrtümer verfiele, als Papst selbst auch die Kirche dazu verleiten und dadurch Spaltungen in derselben hervorrufen.

Hiergegen behauptet später Bischof Maret[1], daß die ,persönliche' Unfehlbarkeit in jenen Worten dem Papste nicht verheißen sei. Denn Gott habe dem Papste das Mittel, unfehlbar zu lehren, in der Hilfe der Bischöfe gegeben, welche auch das Recht zu lehren haben. — Aber der Heiland sagt an jener Stelle nichts von den Bischöfen, sondern spricht zu Petrus allein und verheißt ihm die Kraft eines unerschütterlichen und felsenfesten Fundamentes. Wenn er bei andern Gelegenheiten dem Kollegium der Bischöfe eine ebenso große Festigkeit verspricht, so folgt nur, daß außer dem Papste auch das Kollegium der Bischöfe unfehlbar ist.

Erzbischof Connolly[2] von Halifax erinnert daran, daß die altkirchlichen Schriftsteller in den Worten: ,Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen', das Wort ,Felsen' in verschiedener Weise ausgelegt hätten. Hieraus schließt er, daß keine Glaubenspflicht bestehe, dieses Wort ausschließlich von Petrus zu erklären. — Das ist durchaus richtig. Aber noch viel weniger ist es uns verwehrt, so das Wort zu erklären; und nach dem einfachen Wortsinn müssen wir die Stelle so erklären. Wenn die Väter dieselbe zuweilen in einem andern Sinne erklären, schließen sie, wie schon Leahy[3] bemerkt, die durch die Worte zunächst gebotene Erklärung nicht aus und geben eine Erklärung, welche mit dieser in Einklang gebracht werden kann.

Mit den beiden aus den Evangelien des hl. Johannes und Lukas entnommenen Beweisen für die päpstliche Unfehlbarkeit sind die Bischöfe Las Cases[4], Connolly[5] und Dinkel[6] nicht zufrieden. Aber nur Bischof Dinkel macht einen nicht kurzweg abzuweisenden Einwand gegen den aus dem Lukasevangelium entnommenen Beweis. Er glaubt, der dem Petrus gegebene Auftrag, die Brüder zu stärken, beziehe sich hauptsächlich auf die Zeit des Leidens Christi, weniger auf die Zukunft und auf die Nachfolger Petri im Papat. Doch will er auch dies nicht ausschließen, findet aber, daß nicht von der Unfehlbarkeit der Päpste die Rede ist, sondern ihnen vielmehr die Verheißung gegeben wird, daß sie selbst vom Glauben nicht abfallen

[1] Acta etc. III, 527.
[2] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 439.
[3] Acta etc. III, 169. [4] Ibid. III, 393. [5] Ibid. III, 446.
[6] Ibid. III, 509 sqq.

werden. Das ἐκλείπειν habe diese Bedeutung. — Indessen die hinzugefügten Worte: ‚Du hinwieder bestärke deine Brüder', führen auf die Unfehlbarkeit des Papstes im Sinne des Schemas zurück.

Nach Darlegung und Verteidigung seiner Schriftbeweise kommt Leahy in kurzen Worten auf den Traditionsbeweis zu sprechen. Er zeigt nur im allgemeinen, daß die Tradition nicht gegen, sondern für die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes zeuge.

Den Traditionsbeweis liefert später sehr gründlich der Erzbischof Spalding von Baltimore[1]. Dieser durchmustert die ganze Tradition vom Zeitalter der Apostel an und zeigt aus zahlreichen Tatsachen und Aussprüchen der alten Lehrer, daß der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes stets der Glaube der Kirche gewesen ist; er widerlegt zugleich die landläufigen geschichtlichen Einwürfe, namentlich diejenigen, welche im Konzile gegen diese Lehre erhoben worden sind.

Für die Gallikaner bringt er aus ihrer eigenen Lehre und der Bulle *Vineam Domini* einen speziellen Beweis dafür, daß man den päpstlichen Konstitutionen unabänderlichen und inneren Gehorsam schuldig sei. Clemens XI. sage nämlich in dieser Bulle, daß der den Apostolischen Konstitutionen schuldige Gehorsam nicht nur darin bestehe, daß man über die durch sie verurteilten Lehren Stillschweigen beobachte, sondern daß man den durch sie vorgeschriebenen Sätzen innerlich mit Herz und Seele zustimme. Der vierte Artikel der gallikanischen Deklaration aber erkläre, daß Entscheidungen des römischen Stuhles in Glaubensdingen dann unfehlbar seien, wenn die Zustimmung der Kirche hinzutrete. Diese Zustimmung bestehe aber für die Bulle *Vineam Domini* schon einhundertundsechzig Jahre[2]. Also sei es auch nach der Lehre der Gallikaner Pflicht, Glaubensentscheidungen des Papstes mit innerer Zustimmung, mit dem Herzen und dem Geiste anzunehmen. Dies sei aber nur dann möglich, wenn sie unfehlbar sind.

Den Gallikanern hatte schon ein anderer Redner, Bischof Petagna von Castellamare, gezeigt[3], daß sie sich für die Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit durchaus nicht auf die Tradition der französischen Kirche berufen könnten. Diese Kirche müsse gerade als ein vorzüglicher Zeuge derselben betrachtet werden. Er führt

[1] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 362 sqq.
[2] Sie wurde am 16. Juli 1705 erlassen.
[3] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 187 sqq.

zum Beweise aus allen Jahrhunderten, die seit Einführung des Christentums in Frankreich verflossen sind, Tatsachen und Zeugnisse der berühmtesten Lehrer, der Konzilien und Versammlungen des Klerus von Frankreich an, die wir hier nicht mitteilen können, ohne die ganze Rede beinahe wörtlich aufzunehmen.

Beim 15. Jahrhundert angelangt, teilt der Redner einen Ausspruch des Kanzlers Gerson, des ersten Vertreters der Lehre von der Fehlbarkeit des Papstes, mit, aus dem klar hervorgeht, daß die entgegengesetzte Lehre, die der Kanzler bekämpft, bis dahin die vollständig allgemeine gewesen war. Gersons Worte lauten: ‚Dieser allein, d. i. der Papst, kann ein Glaubenssymbol aufstellen, er allein kann Glaubenssachen und die übrigen wichtigeren Angelegenheiten ordnen. Er allein erläßt, wie es auch schon geschehen ist, Definitionen, stellt Regeln auf, gibt Gesetze und Canones; was von andern definiert, beschlossen, erlassen und bestimmt wird, ist nichtig und ungültig.... Diese Tradition hatte vor Abhaltung dieser heiligen Synode von Konstanz die Geister derart eingenommen, daß ein Vertreter der entgegengesetzten Ansicht als Häretiker bezeichnet oder verurteilt worden wäre. . . . So tief war dieses todbringende Gift alter Schmeichelei, einem Krebsschaden gleich, eingedrungen.‘ Gerson behaupte, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes aus Schmeichelei immer wiederholt worden sei. ‚War denn Gerson selbst‘, fragt der Redner, ‚ein Schmeichler des Papstes, als er früher in einer Rede, die er vor Alexander V. am Himmelfahrtstage hielt, als den Grund, warum die griechische, nicht aber die lateinische Kirche dem Irrtume verfallen sei, erklärte . . ., daß die lateinische den hl. Petrus besitze, für dessen Glauben Christus gebetet habe?‘[1]

Bischof Petagna zeigt dann weiter, daß auch nach dem Konzil von Konstanz die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in Frankreich die gewöhnliche gewesen sei. Auch die Versammlungen des gallikanischen Klerus von 1626 und von 1681 hätten sie anerkannt. Die vier Sätze der Versammlung von 1682 hätten nicht die Majorität des Klerus von Frankreich auf ihrer Seite gehabt, und die anwesenden Bischöfe seien durch Regierung und König ihrer Freiheit beraubt gewesen. Bossuet selbst habe die Unfehlbarkeit des Papstes angenommen, wie der Redner aus seinen Aussprüchen nachweist. Wie dies mit seinem Werke, das die gallikanische Deklaration verteidigt, vereinbart werden könne, sehe er allerdings nicht,

[1] Acta etc. III, 191 sq.

doch wisse er, daß Bossuet dieses Werk nicht habe herausgeben wollen, und daß es erst lange nach seinem Tode veröffentlicht worden sei. — Tournely, ein sehr angesehener französischer Theologe, sage, es sei schwer, bei der großen Zahl von Zeugnissen, welche Bellarmin, Launoy u. a. gesammelt hätten, die Unfehlbarkeit des Papstes nicht anzuerkennen; viel schwerer aber sei es, diese Lehre mit der Erklärung des gallikanischen Klerus zu vereinbaren, von der abzugehen ihnen nicht erlaubt sei[1].

Wie Petagna die Tradition der alten gallikanischen Kirche über die Unfehlbarkeitslehre darlegt, so liefert der Bischof Senestréy von Regensburg[2] einen Beitrag zur Geschichte dieser Lehre in Deutschland, indem er nachweist, daß in diesem Lande, von dem zur Zeit des Konzils die heftigsten Angriffe gegen die zur Definition vorgelegte Lehre ausgingen, die hervorragendsten Lehrer der Theologie ebendiese Lehre vorgetragen haben. Er zeigt dies von seinem berühmten Vorgänger auf dem Regensburger Bischofssitze, dem größten Theologen Deutschlands, Albertus Magnus, dem Lehrer des hl. Thomas, der an den Universitäten von Köln, Hildesheim, Augsburg, Freiburg und Regensburg gelehrt hat. Aus späterer Zeit nennt er als Vertreter dieser Lehre den seligen Canisius und die berühmten Kanonisten Schmalzgrueber S. J., Reiffenstuel O. M., Schmier O. S. B. und Laymann S. J., welche als die angesehensten Lehrer auf verschiedenen Universitäten Deutschlands geglänzt haben. In Bezug auf diesen Gegenstand habe unter den deutschen Lehrern und im Volke keine Meinungsverschiedenheit bestanden bis zu der Zeit des Illuminatentums und der Aufklärung. In dieser Zeit erst sei durch Febronius der Irrtum aus dem Auslande eingeschleppt worden. Doch sei auch später die wahre Lehre nicht ganz verschwunden. Das Volk habe noch immer den festen Glauben, daß es den Lehrdekreten des Papstes nicht nur äußeren Gehorsam, sondern innere Unterwerfung schulde. In den vier Diözesen Bayerns, in denen er gewirkt, habe er diesen Glauben so fest eingewurzelt gefunden, daß die entgegengesetzte Lehre ohne das größte Ärgernis aller Gutgesinnten nicht hätte vorgetragen werden können. Auch unter den Gelehrten habe die Ansicht von der Unfehlbarkeit des Papstes noch viele Vertreter, und in der allgemein verbreiteten deutschen Übersetzung und den Kommentaren der Heiligen Schrift

[1] Ibid. III, 193 sq.
[2] 60. Generalkongregation (28. Mai). Acta etc. III, 323 sqq.

werde sie dargelegt, wie sie auch in den jüngsten Provinzialkonzilien von Köln und Prag ausdrücklich ausgesprochen werde[1].

Wenn die Väter der Majorität die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vielfach als *fidei proxima* oder selbst schon als durch die Autorität der Kirche entschieden hinstellten, so dachten sie nicht nur an die vielfache Verurteilung der entgegenstehenden Lehre durch den römischen Stuhl, sondern auch und besonders an die Aussprüche allgemeiner Konzilien. Auf dem zweiten Konzile von Lyon legten die Griechen das Bekenntnis ab: ‚Die heilige römische Kirche besitzt den höchsten und den vollen Primat und den Prinzipat über die ganze katholische Kirche, den sie von dem Herrn selbst in dem hl. Petrus, dem Fürsten und Oberhaupte der Apostel, dessen Nachfolger der römische Bischof ist, mit der Fülle der Gewalt empfangen zu haben der Wahrheit gemäß in Demut bekennt. Und wie sie vor allen andern die Wahrheit des Glaubens verteidigen muß, so müssen etwa entstehende Streitigkeiten über den Glauben durch ihr Urteil entschieden werden.‘[2] Das Konzil von Florenz entscheidet: ‚daß der heilige Apostolische Stuhl und der römische Papst den Primat über den ganzen Erdkreis besitzt, und daß der römische Papst . . . das Oberhaupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist, und daß ihm die volle Gewalt, die ganze Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren, von unserem Herrn Jesus Christus in dem hl. Petrus übergeben worden ist.‘[3]

Auf das Konzil von Florenz gestützt, sagt Bischof Gastaldi[4]: Der Papst ist unfehlbar in seinen Dekreten über Glauben und Sitten, auch wenn kein Bischof zu denselben mitgewirkt hat. Wir alle

[1] Durch die Angriffe zweier Väter, der Bischöfe de las Cases (61. Generalkongregation [30. Mai]. Acta etc. III, 399) und Dinkel (64. Generalkongregation [3. Juni]. Acta etc. III, 504), sah sich später Senestréy genötigt, in einer kleinen Schrift das in der Rede Gesagte etwas weiter auszuführen. De las Cases hatte eingewendet, daß Senestréy einen von Rocaberti gemachten Zusatz zu den Worten des Albertus Magnus als Bemerkung dieses Theologen selbst aufgeführt hätte. Dinkel tadelte es, daß er Zitate aus wenigen Theologen verschiedener Jahrhunderte als einen Traditionsbeweis aufführe. Senestréy sucht in seiner Broschüre ‚Beati Alberti Magni Ecclesiaeque Germaniae doctrina de infallibilitate Romani Pontificis testimoniis aliquot illustrata‘ (Neapoli 1870, 14 S.) zu zeigen, daß die angefochtene Lehre wirklich die des seligen Albertus sei, und fügt den schon mitgeteilten Aussprüchen deutscher Theologen andere, besonders solche aus älteren Provinzialkonzilien hinzu.

[2] *Denzinger,* Enchiridion n. 389. [3] Ibid. n. 589.

[4] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 385.

müssen diesen Satz annehmen, weil wir alle katholisch sind und glauben, was das Konzil von Florenz definiert hat. Der Papst hat (nach diesem Konzil) die volle (plenam) Gewalt, welcher nichts fehlt. Die volle Gewalt ist jene, welche von keinem abhängt. Wenn eine Gewalt von einem andern abhängig ist, ist sie nicht die volle Gewalt. Der Papst hat die Gewalt, zu weiden, d. i. allen Christen geistige Nahrung zu bieten. Ist der Irrtum eine Nahrung des Geistes? Die Wahrheit ist Nahrung des Geistes, der Irrtum ist Gift. Dürften wir an das vom Papste als Wahrheit Gebotene glauben, wenn wir wüßten, daß er uns statt der Wahrheit den Irrtum bieten könnte?

Auch der Patriarch Valerga[1] geht später genauer auf die von den Konzilien gebotenen Beweise ein: Die Konzilien sagen, daß der Papst die Fülle der Gewalt über die gesamte Kirche habe, die Fülle der Gewalt, zu lehren, zu regieren, zu leiten. Also auch der Gallikanismus muß diese Gewalt eine volle nennen; aber er leugnet zugleich, daß sie eine volle sei. Denn welche Gewalt ist die volle? Diejenige, der in ihrer Art nichts fehlt? Der Papst hat die Regierungs- und Lehrgewalt. Wann kann die eine und die andere Gewalt eine volle genannt werden? Wenn sie alles hat, was notwendig ist, ihren Zweck zu erreichen und die Wirkung hervorzubringen, auf die sie hingeordnet ist. Die Regierungsgewalt ist darauf hingeordnet, äußeren Gehorsam zu bewirken. Sie ist also dann eine volle, wenn sie alles das hat, was notwendig ist, um zum Gehorsam in äußeren Dingen zu verpflichten, und keine Appellation an eine andere Gewalt zuläßt. Der Ausschluß der Möglichkeit, an eine andere Gewalt zu appellieren, der jedem höchsten Tribunal eigen ist und der die Fülle der Gewalt besagt, ist gleichsam eine äußere Unfehlbarkeit, indem eine Regierungsgewalt, von der nicht weiter appelliert werden kann, hinsichtlich der äußeren Handlungen dieselbe Wirkung hervorruft und dieselbe Verpflichtung herbeiführt wie die unfehlbare Lehrgewalt hinsichtlich der Glaubenszustimmungen. Zur Fülle der Regierungsgewalt aber ist keine innere Unfehlbarkeit notwendig; denn sie zielt nicht auf die innere Zustimmung des Geistes, sondern auf äußeren Gehorsam ab. Die Lehrgewalt in Dingen des Glaubens dagegen will nicht äußeren Gehorsam bewirken, nicht ein unterwürfiges Stillschweigen, auch nicht, wie hier bemerkt wurde, einen bloßen Vertrauensakt, sondern eine innere und aufrichtige Zustimmung des Geistes, eine Glaubenszustimmung, für welche der

---

[1] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 422 sqq.

einzige Grund die Autorität des Lehrers ist. Darum ist diese nur dann eine volle, wenn sie mit Recht eine innere Zustimmung verlangen kann.

Wer möchte nun behaupten, fährt Valerga fort, daß eine Gewalt, welche dem Irrtum unterworfen ist, diese Zustimmung fordern dürfe? Einem Lehrer kann ich um so größere Ehrfurcht und um so größeres Vertrauen bezeugen, je größer und ehrwürdiger sein Ansehen ist. Aber ein Lehrer, der dem Irrtum unterworfen ist, kann eine innere, von jeder Furcht freie Zustimmung, wie dies eine Glaubenszustimmung sein muß, mit nichten fordern. Keineswegs also kann eine Lehrautorität in Glaubenssachen eine volle genannt werden, welche in Darlegung ihrer Lehren dem Irrtume unterworfen ist. Darum kann es in menschlichen Dingen eine solche Lehrautorität nicht geben, weil dort die Unfehlbarkeit mangelt.

Wer also die Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrgewalt leugnet, der leugnet auch gegen das Lyoner und Florentiner Konzil die Vollständigkeit und Fülle dieser Gewalt. In Kraft der Definitionen dieser Konzilien ist es *de fide,* daß die Päpste die Fülle der Lehrgewalt haben. Nun aber besagt die Fülle dieser Gewalt, wie wir bewiesen haben, Unfehlbarkeit. Also ist es *de fide,* daß die Päpste unfehlbar sind. In diesem Syllogismus ist die eine Prämisse *de fide,* die andere aus Vernunftgründen gewiß. Die Konklusion ist also auch *de fide.*

Aber es sei, so sagt man, die Lehrgewalt im Stellvertreter Christi wohl die volle, jedoch habe sie nicht ganz vollständig die Fülle; zu diesem Ende müsse die Zustimmung der Bischöfe zur Entscheidung des Papstes hinzutreten. Der Papst hat also die Fülle, aber nicht die ganze. Das heißt mit andern Worten: die Fülle ist nicht die Fülle. Ich meinerseits kann keine Fülle begreifen, welche nicht die ganze Fülle ist, noch, daß etwas voll, aber nicht ganz voll ist. Ebensowenig verstehe ich eine Vollgewalt des Hauptes der Kirche, welche, um Vollgewalt zu sein, etwas Gewalt von den Gliedern hinzunehmen muß[1]. So der Patriarch von Jerusalem.

Bischof Stroßmayer[2] gesteht, daß die Beweisführung Valergas Eindruck auf ihn gemacht habe. Doch ist er auch durch sie noch nicht zufriedengestellt. ‚Es handelt sich unter uns nicht um allgemeine und unbestimmte Ausdrücke‘, sagt er, ‚denen ein jeder je

[1] Neue Erörterungen werden über den Ausdruck *plena potestas* des florentinischen Dekretes in der Spezialdebatte über das dritte Kapitel des Schemas geführt. Hier wird auch viel über den Zusatz *quemadmodum etiam* gestritten. Vgl. unten.

[2] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 473.

nach seiner größeren oder geringeren dialektischen Kunst seinen eigenen Sinn unterschieben kann; sondern es handelt sich unter uns um eine positive Sache, um die positiv gegebene göttliche Einrichtung der Kirche Gottes, wie sie aus den Händen ihres ewigen Bräutigams, unseres Herrn Jesus Christus, hervorging. Hierbei gelten keine andern Beweise als die aus dem Schatze der heiligen Tradition hergenommenen, nur durch diese können wir besiegt werden und lassen wir uns gern besiegen.' — Merkwürdig; sind nicht allgemeine Konzilien die Hauptträger der Tradition, und ist denn das Wort ‚volle Lehrgewalt' ein vages und unbestimmtes, so daß es dialektischer Künste bedarf, um ihm den Sinn unterzuschieben, den ihm Valerga gegeben hat? Freilich hätte Valerga sich seine Aufgabe leichter machen und seinen Beweis aus den Konzilien mehr populär und mehr überzeugend darlegen können. Es ist, so konnte er sagen, ein allbekannter und von keinem Mitgliede des Konzils bezweifelter Glaubenssatz, daß die Kirche unfehlbar in ihren Lehren ist, und daß ihre Lehrgewalt die Glaubenslehren unfehlbar vorträgt. Nur über den Träger der unfehlbaren Lehrgewalt sind einige Väter nicht im klaren. Nun ist aber schon in Florenz definiert worden, daß der Papst die kirchliche Lehrgewalt in ihrer Fülle besitze. Also, so mußte der Schluß lauten, ist der Papst auch der Träger der unfehlbaren Lehrgewalt. Dieses Argument hätte wohl jedem einleuchten müssen.

Aber es gab Bischöfe, welche gegen alle Beweise für die Unfehlbarkeit des Papstes gefeit waren durch die Lehre, daß gemäß der Tradition der aus Papst und Bischöfen zusammengesetzte Lehrkörper unfehlbar sei. ‚Gesetzt', sagt Erzbischof Connolly von Halifax[1], ‚daß alle Texte aus Matthäus, Lukas und Johannes, die Formel des Papstes Hormisdas und das Glaubensbekenntnis der Griechen auf dem zweiten Konzil von Lyon die Unfehlbarkeit beweisen, so deuten sie doch keineswegs die absolute und unabhängige Unfehlbarkeit an, wie sie im Schema vorgelegt wird. Sie sagen gar nichts von den notwendigen Mitteln und Bedingungen dieser Unfehlbarkeit, sie beweisen nichts und können nach meiner Ansicht nichts beweisen für die Lehre, daß die Bischöfe oder der Lehrkörper der Kirche keinen wahren Anteil haben an der Unterstützung dieser Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie dieselbe doch immer unterstützt haben. Also alle im Schema enthaltenen Texte beweisen

[1] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 446.

nichts. Der Papst kann unfehlbar sein, und die ausdrückliche oder stillschweigende allgemeine Zustimmung der lehrenden Kirche kann ein Mittel oder die notwendige Bedingung dieser Unfehlbarkeit sein, wie ich es annehme und wie es bis dahin war; gegen eine solche Annahme deuten die Texte nichts an und beweisen sie nichts. Also haben sie keinen Wert für die Definition des Gegenteils.'

Und doch weisen diese Texte auf den Papst als denjenigen, welcher in den von ihm allein ausgehenden Lehrdekreten unfehlbar ist. Sie sprechen gar nicht von den Bischöfen. Es ist ja wahr, was Connolly sagt, daß auch der ganze Lehrkörper der Kirche unfehlbare Lehrentscheidungen erlassen hat. Dieses beweist aber nichts gegen die Unfehlbarkeit des Papstes. Sowohl der Papst wie der ganze Lehrkörper haben solche erlassen. Es folgt also, daß eben beide unfehlbar sind.

Sechstes Kapitel.

Die Debatten über die Opportunität der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Die gewöhnliche Veranlassung von Glaubensdefinitionen. — Reden für die Opportunität. — Rivet gegen die Definition. — Widerlegung Rivets durch Räß: — Die Definition sei für alle leicht erträglich. — Für die Kirche höchst nützlich. — Für ihre Regierung sehr vorteilhaft. — Dechamps für die Notwendigkeit der Definition. — Schwarzenberg dagegen. — Rauscher ebenfalls. — Cullen gegen Rauscher. — Gastaldi über die Geschichte der Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Ob die Definition einen Abfall verursachen werde: — Räß. — Petagna. — Clifford. — Über die Folgen einer Unterlassung der Definition: — Mac Evilly. — Gastaldi. — Über Länder, wo die Definition gewünscht werde: — Cullen. — Donnet. — Schaepman. — Gilooly. — Salas. — Greith und Lachat. — Rede Darboys vom 20. Mai: — Der Ursprung des Schemas. — Seine Natur und Bedeutung. — Die praktischen Folgen der Definition. — Urteil über die Rede Darboys.

Damit eine Lehre feierlich als Dogma der ganzen Kirche vorgelegt werden könne, ist vor allem erforderlich, daß sie in der göttlichen Offenbarung enthalten sei. Dies allein genügt aber für die Vornahme eines so feierlichen Aktes nicht. Es müssen auch besonders wichtige Gründe dafür vorliegen, und das Beste der Kirche muß eine Definition verlangen.

Der gewöhnliche Grund für die Kirche, eine Wahrheit, die zum Offenbarungsschatze gehört, feierlich als eine geoffenbarte zu definieren, ist deren Leugnung oder Bekämpfung. Greift man eine solche Wahrheit an, so erachtet die Kirche es als ihre Pflicht, den ihr zur Hut anvertrauten Glaubensschatz zu schützen und die Gläubigen vor der Gefahr eines Glaubensirrtums zu bewahren.

Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war nun zur Zeit des Vatikanischen Konzils den heftigsten Angriffen ausgesetzt, und die Gelehrsamkeit, Gewandtheit, das Ansehen, der Eifer und die Hinterlist ihrer Gegner bereitete dem Glauben vieler Katholiken große Gefahren. Dies war ja der Grund, warum so viele Bischöfe

die Bitte an das Oberhaupt der Kirche richteten, diese Lehre dem Vatikanischen Konzile zur Entscheidung vorzulegen[1]. Auch in den Konzilsreden wurde dieser Grund von den Freunden der Definition immer wieder geltend gemacht, während die Mitglieder der Minorität ihrerseits ebenso oft behaupteten, daß die Gefahren für die Glaubenslehre und die Gläubigen nicht so groß seien, daß dagegen die Definition die schlimmsten Folgen für die Kirche haben würde. Ein Vorspiel zu den nunmehr zu schildernden Opportunitätsdebatten bildete die Kontroverse, die zwischen den Vätern der Majorität und Minorität in den Monaten März und April geführt worden war[2].

Die ersten vier Redner der Generaldebatte, Kardinal Patrizi, die Erzbischöfe Sadoc Alemany, Natoli und Dusmet, erklärten die Definition als durchaus notwendig und wiesen dabei nicht nur auf die besonders heftigen Angriffe der Gegenwart auf die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern auch auf die Zweifel hin, die schon seit längerer Zeit gegen dieselbe angeregt würden. Sie betonten ferner die Vorteile, die in diesen neuerungssüchtigen Zeiten eine Autorität biete, welche bei allen neu auftauchenden Irrtümern den Weg der Wahrheit unfehlbar zeige, und erklärten, daß die Gefahren der Definition, von denen auch einige Väter in den eingereichten schriftlichen Bemerkungen gesprochen hatten, nicht zu fürchten seien. Auch vor früheren Definitionen seien fast jedesmal Befürchtungen geäußert worden; diese hätten sich aber stets als eitel erwiesen, sobald die Kirche gesprochen habe. Wahr sei es, daß immer einige hartnäckige Köpfe gegen die Definition der Konzilien ihre eigenen Ansichten festhielten. Darum dürfe aber die Kirche, die von Christus den Lehrauftrag erhalten habe, die geoffenbarten Wahrheiten nicht verschweigen[3].

Demgegenüber zeigte sich der fünfte Redner, der Bischof Rivet von Dijon[4], als einen entschiedenen Gegner der beabsichtigten Definition und verwendete seine ganze Rede darauf, zu beweisen, daß dieselbe keinen Nutzen, sondern nur Schaden bringen werde. Denn diese Definition sei 1. nicht wenigen unerträglich, 2. dem allgemeinen Besten der Kirche schädlich und 3. für die Regierung derselben ganz unnütz.

Zum ersten Punkte führt Rivet aus, wer immer unter Menschen lebe, sehe klar ein, daß die Mehrzahl derselben, und zwar auch

[1] C. V. 931d sqq. [2] S. oben Zweiter Band, S. 263 ff.
[3] 51. Generalkongregation (14. Mai). Acta etc. III, 2 sqq.
[4] Acta etc. III, 17 sqq.

Katholiken, die der Kirche und dem römischen Stuhle von ganzem Herzen ergeben seien, in Bezug auf die Unfehlbarkeit des Papstes nicht nur verwirrt und ängstlich, sondern geradezu feindlich gesinnt seien. Und keiner könne sagen, daß diese Gesinnung in der Verderbtheit des Herzens oder in bösem Willen gegen den Heiligen Stuhl ihren Ursprung habe. Sie sei entstanden aus einem unter dem Einflusse der Vernunft gebildeten Gewissen, aus der Betrachtung der gewöhnlichen Erscheinungen in der Profan- und Kirchengeschichte, aus dem großen Einflusse der modernen Ideen und aus der den Geistern schon seit der jüngsten Kindheit eingepflanzten, entgegengesetzten Ansicht. Diese Leute, meint der Redner, werden wir nicht dazu vermögen, die päpstliche Unfehlbarkeit anzunehmen, besonders da es ihnen nicht unbekannt ist, daß viele der erfahrensten und tüchtigsten Lehrer der Religion gegen jene Lehre aufgetreten sind. Die öffentliche Meinung ist die Königin der Welt. Irrt sie auch oft und zieht sie ihre Anhänger auch auf ungangbare Pfade, so muß man doch mit ihr rechnen, sogar in Dingen, welche nicht von ihr abhängen, und welche sie selbst beherrschen sollten. Die Gesetze müssen, wie ein französisches Sprichwort in Bezug auf die Staatsgesetze sagt, sich früher in den Sitten als in dem Codex befinden. Ebenso darf nichts als zu glauben oder zu tun vorgeschrieben werden, wenn sich nicht zuerst die Sitten und die öffentliche Meinung danach gestaltet haben. Sonst entsteht Widerspenstigkeit und der Versuch, das auferlegte Joch abzuschütteln.

Für diesen Satz, der einfachhin der kirchlichen Lehrgewalt rät, sich selbst aufzugeben und die Gläubigen von der Strömung der öffentlichen Meinung treiben zu lassen, während es doch die Kirche seit den Uranfängen als ihre Aufgabe betrachtete, gegen die verderbten und irrtümlichen Ideen der Welt anzukämpfen und sie umzuwandeln, beruft sich der Redner sogar auf die Geschichte der Kirche. Diese Regel hätten die Päpste zur Zeit des Konzils von Trient gegenüber den deutschen Kaisern, den Königen von Frankreich, Spanien und England, gegenüber den deutschen Kurfürsten und der Republik von Venedig beobachtet. Und wer würde es wagen, sagt er, alle die vielen und großen Zugeständnisse an die Protestanten zu verurteilen, wodurch die Kirche dieselben in ihren Schoß zurückzuführen hoffte? Auch beruft er sich auf das Beispiel des Konzils von Trient, insofern es die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter nicht definiert habe, und endlich auf das Benehmen des Heilandes selbst, der zu seinen Jüngern gesprochen

habe: ‚Vieles andere habe ich euch noch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen.‘ — Aber keines dieser Momente beweist, was zu beweisen war. Der Heiland hatte nicht die Pflicht, überlieferte Lehren zu bewahren, sondern neue mitzuteilen; und daß er diese nicht alle auf einmal seinen Aposteln vortragen konnte, versteht sich von selbst. Auch daß die Kirche sich bei Ausübung ihrer Lehrgewalt den Fürsten und Völkern möglichst anpassen muß, ist selbstverständlich; daß sie aber jemals, wenn eine Irrlehre so verbreitet war, daß die Kinder sie gleichsam schon mit der Muttermilch einsogen, gegen dieselbe nicht ihre Stimme erhoben habe, dafür wird schwerlich auch nur ein Beispiel aus der Geschichte vorgebracht werden können.

Die von vielen gewünschte Definition scheint dem Redner zweitens dem Gemeinwohl der Kirche schädlich zu sein. Ein neues Dogma, sagt er, soll unsern Völkern, die leider schon schwach im Glauben sind, vorgeschrieben werden, ein neues, das noch nicht vorgelegt und niemals von einem Konzil eingeführt worden ist, ein Dogma, vor welchem die Geister zurückschrecken, und zwar soll dies geschehen in einer Zeit, in der die Völker, entgegen dem alten Brauche, selbst teilnehmen wollen an ihrer Regierung. Da sei zu befürchten, daß viele Katholiken wegen der Definition von der Kirche abfallen, und die Briefe, die er von hochgebildeten, berühmten und der Kirche treu ergebenen Männern erhalten habe, seien wohl geeignet, diese Furcht wachzurufen.

Die Definition der persönlichen und absoluten Unfehlbarkeit des Papstes, behauptet er drittens, würde der Regierung der Kirche keinen Nutzen bringen. Der Nutzen, den man erwarten könnte, bestände darin, daß die Päpste ihre Regierungsgewalt freier ausübten und die Völker ihnen freudiger und ehrfurchtsvoller gehorchten. Seit dem Konzil von Trient aber hätten die Päpste dreihundert Jahre hindurch allein die Kirche regiert und die entstehenden Glaubensstreitigkeiten geschlichtet, und niemand habe den Gehorsam verweigert, sondern alle hätten die von den Päpsten vorgetragenen Lehren von ganzem Herzen angenommen. Daß die Päpste in dieser langen Zeit kein Konzil berufen haben, sei ein Beweis dafür, daß ihre Autorität genügte, um die zahlreichen Kontroversen dieser Periode zu entscheiden, wie sich dies besonders zur Zeit der französischen Revolution und in dem Auftreten der Päpste während des ersten Kaiserreiches zeigte, was der Redner ausführlich darlegt.

In der am Tage nach Rivets Rede verkündeten Rednerliste war auch Bischof Räß von Straßburg angemeldet[1]. Wegen der in der Aufeinanderfolge der Redner einzuhaltenden Ordnung konnte derselbe aber erst eine Woche später, am 21. Mai, zum Worte gelangen. Er hatte es sich zur Aufgabe gemacht, wie er sagt, die Rede Rivets zu widerlegen, und stellte den drei Behauptungen desselben drei andere entgegen: die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sei 1. für alle wahren Katholiken leicht erträglich, 2. für das allgemeine Beste der Kirche höchst nützlich und 3. für die Regierung derselben vom größten Vorteil[2].

In meiner Diözese, so sagt er zur Begründung der ersten Behauptung, ist der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes so stark und allgemein, daß das Volk sich nicht darüber wundert, daß ihre Definition in Aussicht genommen ist, sondern vielmehr darüber, daß unter Priestern und Bischöfen eine Kontroverse über diese Lehre entstehen konnte; und wenn es geschähe, was Gott verhüte, daß das Vatikanische Konzil die Definition nach eingehender Beratung nicht vornähme, würde der Glaube meiner Diözesanen großen Gefahren ausgesetzt sein. Eine feierliche Erklärung dieser Lehre dagegen würden sie mit Freuden aufnehmen.

‚Dasselbe müssen wir doch wohl von allen wahren Katholiken voraussetzen, und ich war erstaunt, die Behauptung zu hören, es gebe Katholiken, und zwar solche, welche dem Heiligen Stuhle sehr ergeben seien, die nicht dazu gebracht werden könnten, die Unfehlbarkeit des Papstes anzunehmen. Entweder sind diese wirklich katholisch oder nicht. Wenn sie Katholiken sind, dann werden sie, sobald die Kirche gesprochen hat, die päpstliche Unfehlbarkeit geradeso glauben wie die Gegenwart Christi im Altarssakrament, die Trinität und die andern Mysterien der Religion, deren gläubige Annahme weit schwieriger ist. Sind sie nicht katholisch, warum nennt man sie denn so? Sie glauben ja ebensowenig an die Unfehlbarkeit der Kirche wie an die des Papstes. Eine solche Art von Katholiken kann uns doch nicht abhalten, den Wunsch der wahren Katholiken zu erfüllen. Aber man sagt, sie seien schwach im Glauben, also milde zu behandeln. Gut, dann belehren wir sie. Bald werden sie die Lehre erfassen, wenn sie von den Pfarrern gepredigt, in Hirten-

---

[1] Acta etc. III, 38.

[2] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 172 sqq. — Die Rede ist, wohl nach der ersten Niederschrift, veröffentlicht im ‚Archiv für katholisches Kirchenrecht‘ LIX (1888), 162 ff.

briefen beleuchtet und in Schriften . . . erklärt wird. Wenn sie guten Glaubens sind, werden sie bald für die Lehre gewonnen sein; wenn sie aber aus Böswilligkeit nicht glauben, so bleibt nichts übrig, als sie der Gnade Gottes zu überlassen. Die Katholiken werden für sie beten, aber bei sich denken: „Hic niger est, hunc tu Romane caveto."

‚Ich fürchte aber sehr, daß sich unter jenen sog. Katholiken viele finden, denen es lediglich um den Namen eines Katholiken zu tun ist. Solchen freilich wird die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ein unerträgliches Joch sein wie auch die andern Definitionen und Wahrheiten, die ihnen nicht zusagen. Sollen wir uns nach diesen richten? Dann mögen wir mit Scham bedeckt und ohne etwas geleistet zu haben zu den uns anvertrauten Herden zurückkehren. Alles, was hier geschieht, mißfällt unsern Gegnern und denen, die in katholischen Dingen unbewandert sind: die Berufung des Konzils, unsere Beschlüsse und die Anathemata; nur eins gefällt ihnen, unser Stillschweigen und der Rat, nach Hause zu gehen. Ich sage nicht, daß man auf solche Leute gar keine Rücksicht zu nehmen habe, aber vor allem müssen wir die Katholiken berücksichtigen, welche in Wort und Tat katholisch sind und sehnlichst wünschen, daß den über die päpstliche Unfehlbarkeit entstandenen Streitigkeiten ein Ende gemacht werde. Vor allem müssen wir Rücksicht nehmen auf unsern Klerus, der, sehr wenige Priester ausgenommen, die ihres Standes uneingedenk und von eitler Wissenschaft aufgeblasen sind, ganz von dem Wunsche beseelt ist, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit definiert werde. Das sind die wahren Kinder der Kirche . . ., denen die Definition nicht etwas Unerträgliches, sondern ein süßes Joch und eine leichte Bürde ist.'

An zweiter Stelle sucht Bischof Räß zu zeigen, daß die vorhergesagten schlimmen Folgen der Definition nicht zu fürchten sind. ‚Sie sollen', sagt er, ‚deshalb eintreten, weil wir durch die Definition gegen die öffentliche Meinung angehen . . .; eine neue und bis dahin in der Kirche Christi unbekannte Macht, welche die Politiker die Königin der Welt nennen. Wir aber nennen, nicht von den Menschen, sondern von Christus belehrt, die Wahrheit und nicht die öffentliche Meinung die Königin der Welt. Ich behaupte nicht, daß man den sog. Ideen des Jahrhunderts ohne Grund den Krieg erklären soll, aber wenn uns der Auftrag Christi drängt, muß man die öffentliche Meinung der Wahrheit nachsetzen. Die öffentliche Meinung ist entweder wahr oder falsch. Wenn wahr, so kann sie der Definition

der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht entgegenstehen und die Wahrheit bekämpfen; wenn sie aber falsch ist, dürfen wir ihr nicht huldigen, sondern müssen sie bekämpfen und ändern. Und sie wird umgewandelt werden, und die Wahrheit wird über sie triumphieren, wie die Apostel den Sieg über die öffentliche Meinung Roms davongetragen haben, obgleich diese Macht mit allen Waffen der Welt gegen sie kämpfte, und wie die Kirche im Laufe der Jahrhunderte die öffentliche Meinung, die ihr stets entgegentrat, besiegt hat.

‚Werfen wir also jene weltliche Furcht ab, welche der christlichen Freiheit widerstreitet. . . . Männer, die viel fürchten, werden niemals etwas Großes für die Kirche zu stande bringen, und wer zu sehr auf die Menschen achtet, wird Gott leicht verachten. Tun wir für Gott, was immer wir können, und Gott wird für uns tun, was wir nicht können! . . .

‚Auch dürfen wir nicht bezweifeln, daß bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge, und nachdem sich so große Kontroversen über unsern Gegenstand erhoben haben, die Unterlassung der Definition gerade so viel bedeutet wie die feierliche Erklärung, die päpstliche Unfehlbarkeit sei in Zukunft, wenn nicht zu leugnen, so doch in Frage zu stellen. Wenn die Väter des Vatikanischen Konzils die Sache nicht entscheiden, werden die Fragen sich ins Unendliche vermehren und schwierigere und vielleicht unlösbare werden entstehen. Daraus wird dann ein großer Schaden für die Autorität des Papstes und für den seinen Dekreten schuldigen Gehorsam erwachsen. Niemand oder nur wenige werden seinen Dekreten sogleich den schuldigen Gehorsam leisten, alle oder wenigstens viele werden auf die Zustimmung der ganzen Kirche oder auf ein zukünftiges allgemeines Konzil warten. Wer aber wird, wie ein Autor sagt, bei jedem Wahngebilde eines Theologen oder Kanonisten ein Konzil berufen? Die Verurteilung durch den Papst wird dann keine Hilfe mehr bringen: die Irrenden werden die Irrtumsfähigkeit des Papstes vorschützen, um jeder gerechten bevorstehenden Verurteilung zu entgehen.

‚Man mache sich keine irrigen Vorstellungen! Wo immer Funken früherer Irrtümer noch unter der Asche glimmen, wo immer ein Same falscher Systeme einer vergangenen Zeit übrig geblieben ist, wird er sich bei der Leidenschaft der Geister bald entwickeln und aufsprießen. Sobald überall bekannt wird, das Vatikanische Konzil habe sich der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit enthalten, wird der Gallikanismus in Frankreich, der Febronianismus in Deutschland, der Josephinismus in Österreich wieder kühn sein Haupt er-

heben, mit Begünstigung der Regierungen und vielleicht leider auch mancher Universitätsprofessoren und Priester, welche ihrer eigenen Unfehlbarkeit und den Dingen der Welt mehr ergeben und verbunden sind als der Kirche und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die durch päpstliche Breven und Konstitutionen in den letzten Jahrzehnten zum Stillschweigen gebrachten Hermesianer, Güntherianer, Traducianer, Latitudinarier und die „Janus" aller Nationen und Sprachen werden sofort mit ihren veralteten und neuen Ansichten wieder auf dem Kampfplatze erscheinen. Und wenn die Autorität des Papstes geschwächt und die Bande zwischen dem Mittelpunkt der Einheit und den Partikularkirchen gelockert sind, dann steht zu befürchten, daß die Regierungen die Gelegenheit wahrnehmen werden, den Partikularismus und die Nationalitätsidee zum Schaden der katholischen Einheit hervorzurufen, zu fördern und zu pflegen.

‚Gestehen wir also mit Vertrauen dem Papste seine Vorrechte zu und erkennen wir feierlich seine höchste und darum unfehlbare Lehrgewalt an! Wir werden dadurch den Glanz der Kirche erhöhen, der in der innigsten Verbindung des Hauptes mit den Gliedern erstrahlt, und sie wird zum Kampfe gegen alle ihre Feinde mit unüberwindlicher Kraft ausgerüstet sein.'

Drittens spricht der Redner von der Behauptung des Bischofs von Dijon, daß aus der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit für die Regierung der Kirche kein Nutzen erwachse. ‚Wozu', so hatte Rivet gesagt, ‚soll die Definition dienen, da auch ohne sie die Dekrete des Papstes überall mit Hochachtung und Gehorsam aufgenommen werden?' und hatte dies durch zwei geschichtliche Tatsachen zu beweisen gesucht, durch die Niederlage der Jansenisten, deren Streitfrage durch päpstliche Dekrete entschieden wurde, und durch den Sieg Pius' VII. bei seinen Anordnungen für Frankreich im Jahre 1802.

Zunächst mit Bezug auf die Jansenisten fragt nun Bischof Räß: ‚Warum haben denn die Jansenisten so lange und so hartnäckig den Dekreten der Päpste Widerstand geleistet? Warum ist die Bulle *Unigenitus* so spät und erst nach so vielen und so langen Schwierigkeiten in Frankreich aufgenommen worden? Warum haben so viele und unter diesen mehrere Bischöfe zwanzig Jahre hindurch von der päpstlichen Entscheidung an ein allgemeines Konzil appelliert, und zwar zur schlimmsten Verwirrung und zum größten Ärgernisse der Seelen? Gerade darum, weil die Meinung von der Irrtumsfähigkeit des Papstes in vielen Geistern Platz gegriffen hatte. Wäre diese

bedauernswerte Ansicht nicht von einigen Prälaten gefördert worden, hätte dann die jansenistische Sache unser Frankreich fast zwei Jahrhunderte lang in so traurige Verwirrung bringen können? Wie kann man also sagen, daß die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit der Regierung der Kirche keinen Nutzen bringe?‘

Ähnlich kann er auf die zweite Tatsache antworten: Die Absetzung der alten Bischöfe und die Errichtung neuer bischöflicher Sitze durch Pius VII. war wirklich eine Tat der höchsten päpstlichen Gewalt. Aber warum haben achtzehn französische Bischöfe dem Papste hartnäckig widerstanden und den Rücktritt von ihren Sitzen beharrlich verweigert? Weil sie leugneten, daß der Papst über den Canones stehe, und weil sie ihm die Unfehlbarkeit absprachen. Es besteht ja noch infolgedessen die sog. kleine Kirche. Wie wichtig ist es also, solchen Vorurteilen durch die Definition der Vorrechte des Papstes den Weg abzuschneiden, damit er die Kirche besser regieren könne!

Der Redner sucht seinen Satz auch noch durch Beispiele aus der Gegenwart zu beweisen. Auf den Einwurf seines nächsten Vorredners, des Erzbischofs von Paris, päpstliche Glaubensentscheidungen hätten keinen Nutzen gebracht und seien nicht genügend beachtet worden, antwortet er, dies sei eben dem Umstande zuzuschreiben, daß man geglaubt habe, den päpstlichen Entscheidungen nicht eher Gehorsam schuldig zu sein, als bis ein allgemeines Konzil sie bestätigt habe. Deshalb sollten die Väter eine solche Ausflucht durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit unmöglich machen.

So wurden die Behauptungen des Bischofs von Dijon durch Bischof Räß schlagend und gründlich zurückgewiesen. Aber auch schon vor ihm hatten andere Redner auf mehrere Punkte trefflich geantwortet, so der Erzbischof Dechamps von Mecheln, der als Mitglied der Glaubensdeputation gleich in der 52. Generalkongregation auf die gegen das Schema gemachten Einwürfe einging.

‚Was ist denn an dieser Lehre unerträglich?‘ so fragt der Erzbischof[1], nachdem er ihre Bedeutung auseinandergesetzt hat. ‚Ist etwa der Papst unfehlbar durch die Inspiration neuer Wahrheiten? Keineswegs, sondern durch Gottes Gnade wird der Irrtum von ihm fern gehalten, wenn er die alte geoffenbarte Wahrheit verteidigt und auslegt. Die zur Erreichung dieses Zweckes erforderlichen Mittel müssen die Päpste anwenden, wie sie dies auch nach Ausweis der

[1] 17. Mai. Acta etc. III, 40 sqq.

Geschichte getan haben; nach der Heiligen Schrift und der Tradition müssen sie die Frage studieren, und hierbei gerade werden sie von Gott gegen den Irrtum geschützt. In der Verpflichtung zur Annahme einer solchen Lehre gibt es nichts Unerträgliches; sie stützt sich auf die Worte des Herrn, die uns das Evangelium aufbewahrt hat: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen", und „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke." Christi Wort geht in Erfüllung und ist durch die Geschichte von zwanzig Jahrhunderten bestätigt worden. Die Zeit der Geheimdisziplin ist vorüber, und die andere Aufforderung des Herrn tritt an uns heran: „Was ihr im geheimen gehört habt, predigt auf den Dächern." Warum? Weil auch der entgegenstehende Irrtum auf den Dächern gepredigt wird.'

Dechamps fragt sich dann, warum denn die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht früher definiert worden sei. Er antwortet, daß sich bis zum 15. Jahrhundert kein Zweifel gegen sie erhoben und daß somit keine Veranlassung für die Definition vorgelegen habe. Und auch seit der Zeit, in welcher die der Unfehlbarkeit ungünstige Meinung zuerst aufgetreten, sei diese doch nicht aus der Theorie in die Praxis übergegangen. In der Praxis habe bis jetzt die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes stets als wahr gegolten. Die Jansenisten hätten zwar versucht, die entgegengesetzte Lehre in die Praxis umzusetzen, indem sie vom Papste an ein Konzil appellierten; die Bischöfe Frankreichs aber seien ihnen in ihrem Briefe an Innozenz X. mit Entschiedenheit entgegengetreten. Das Benehmen und der Gehorsam des Klerus von Frankreich, der Kerkerstrafen und blutige Verfolgung erduldete, sei ein Beweis von seiner Anhänglichkeit an die Lehre, die nunmehr durch ein feierliches Glaubensdekret als geoffenbarte Lehre verkündigt werden solle. So lebe in der Tat das Gesetz bereits in den Sitten, bevor es in den Gesetzescodex Aufnahme finde. Die Zeit für die Definition sei also gekommen. Der entgegenstehende mehr theoretische als praktische Irrtum sei oft von den Päpsten verworfen worden, und schon Benedikt XIV. habe an seine förmliche Verurteilung gedacht. Nun sei er auch im ganzen aus den Schulen jener Länder verschwunden, wo er sich früher gefunden habe, und die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes sei durch die dortigen Provinzialkonzilien verkündigt worden. Allein es beständen noch Überbleibsel des alten Irrtums, welche trotzig das Haupt erhöben und nicht nur als Meinung, sondern als gewisse Wahrheit gelten wollten. Nicht ohne Schaden der

Seelen leugneten deren Anhänger die alte überlieferte Wahrheit und suchten durch Androhung eines Schismas von dem Bekenntnis des Glaubens abzuschrecken.

‚Sollen wir nun schweigen?‘ fragt der Redner. ‚Ich spreche zu den Nachfolgern der Apostel, denen vom Herrn gesagt ist: „Keiner zündet ein Licht an und stellt es an einen verborgenen Ort oder unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, damit es allen leuchte, die im Hause sind“, allen in der ganzen Kirche. Aber ich spreche vielleicht nicht nur zu den Nachfolgern der Apostel. Viele von Ihnen sind aus weiter Ferne gekommen und sind vielleicht Nachfolger von Märtyrern, die, von Fürsten und Völkern über ihren Glauben befragt, niemals schwiegen, weil sie nicht schweigen konnten. Werden wir nicht auch über unsern Glauben von Fürsten und Völkern befragt? Auch wir dürfen nicht schweigen. Bekennen wir also Christus und sein Werk, die heilige Kirche, welche auf Petrus und den Glauben Petri aufgebaut worden ist, der in seinen Nachfolgern immer weiter lebt und zu Gericht sitzt und denjenigen, die anfragen, die Wahrheit des Glaubens verkündigt.‘ [1]

Indessen blieben die Väter über die Opportunität der Definition verschiedener Ansicht. Der eine sprach für, der andere gegen dieselbe, und jeder hatte seine Gründe. Die Kardinäle Schwarzenberg und Rauscher sprachen gegen die Definition und betonten besonders, daß eine solche Definition nicht notwendig sei.

Kardinal Schwarzenberg war bestrebt, dies umständlich und gründlich nachzuweisen [2]. Er zog drei Möglichkeiten in Betracht: entweder ist sie absolut und unabhängig von den gegenwärtigen Zeitverhältnissen notwendig, oder relativ, wegen der Bedürfnisse der Gegenwart, oder drittens wegen der Ehre des römischen Stuhles.

Daß die Definition nicht absolut notwendig sei, was nie einer behauptet hat, konnte er natürlich leicht beweisen. Denn dann hätte sie von den Anfängen der Kirche an bestehen müssen. Also müsse dieselbe, wenn überhaupt, so relativ, d. i. für unsere Zeit, notwendig sein. Nun behaupten freilich viele Bischöfe, sagt der Kardinal, sie sei wegen der besondern Verhältnisse ihrer Gegenden oder Diözesen notwendig. Andere aber bezeugen, daß sie für ihre Gegenden und Diözesen nicht notwendig und zeitgemäß sei. Für die ganze Kirche ist sie sicher nicht notwendig. Ist sie aber etwa

[1] Acta etc. III, 44.
[2] 53. Generalkongregation (18. Mai). Acta etc. III, 76 sqq.

notwendig wegen der Häresien, die gegen das päpstliche Lehramt entstanden sind? Diese bilden ja den hauptsächlichen Grund für Berufung der Konzilien, wie Bellarmin sagt und die Kirchengeschichte bezeugt. Eine solche Häresie indessen gibt es nicht. Wohl erheben sich Feinde gegen den Heiligen Stuhl, insofern er Disziplinäranordnungen trifft oder mit den Staatsregierungen verhandelt. Aber das dogmatische Gebiet überlassen alle seiner freien Verwaltung. Oder wer verachtet die Lehrautorität des römischen Stuhles? Wer ist widerspenstig gegen seine Lehrdekrete? Wer appelliert an ein zukünftiges Konzil? — Schwarzenberg fügt noch mehrere ähnliche Fragen hinzu, durch welche er den Gehorsam der Zeitgenossen gegen den Heiligen Stuhl darlegen will. Nur eines fragt er nicht: Wer leugnet die Unfehlbarkeit des Papstes? Und doch kommt hierauf alles an. Denn wenn die vielfachen und heftigen Angriffe auf diese Lehre offen am Tage liegen, und dieselbe wirklich eine geoffenbarte Wahrheit ist, wie dies fast alle Bischöfe des Konzils mit voller Gewißheit glauben, so liegen doch sicherlich solche Zeitverhältnisse vor, welche auch nach Schwarzenberg die Definition dieser Wahrheit notwendig machen.

Aber der Kardinal glaubt den Beweis geliefert zu haben, daß die Definition auch relativ nicht notwendig sei, und geht zum Beweise des dritten Teiles seiner Behauptung über, daß sie nicht notwendig sei, um den Heiligen Stuhl zu ehren. Diese Definition, so sagt er, würde den Primat nur gehässig machen und die Feinde der Kirche gegen denselben zu neuen Angriffen aufstacheln. Namentlich würde sie durch Kräftigung der Nationalitätsgelüste dem römischen Stuhl recht gefährlich werden können.

Zum Schlusse seiner Rede kommt Schwarzenberg noch auf den Grund zu sprechen, weshalb denn im Gegensatze zu ihm die meisten Bischöfe glauben, daß die Behandlung und Definition der Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit notwendig sei. Man sage: die Frage bewegt die Geister: also muß sie gelöst werden; in zahllosen Schriften wird sie besprochen, die Zeitungen sind voll von ihr, auf der ganzen Welt wird über sie disputiert, die Gläubigen erwarten eine Beantwortung derselben durch das Konzil: also muß eine Antwort gegeben werden, die Ehre und die Würde des Konzils verlangt es! — Diese Folgerung sieht der Kardinal nicht ein. Er will nicht untersuchen, wer die Frage in die Welt gebracht habe, sagt aber, daß dies nicht die Feinde, sondern die Freunde der Definition getan, und daß zwei periodische Blätter, eins in Rom und eins in Paris, den Brand zu

hochlodernden Flammen angefacht hätten[1]. Geziemt es sich nun, so fragt er, daß sich das Konzil von diesen leiten lasse? Steht das Urteil über die zu fassenden Beschlüsse diesen zu oder den Bischöfen? Befolgen wir doch das Beispiel des Konzils von Trient! Dort bestanden Kontroversen über die Art, wie, und die Zeit, wann Adam die erste Gnade des Schöpfers empfangen, über die Wirkungsweise der aktuellen Gnade, über das unmittelbare oder mittelbare Recht der Bischöfe und über andere Lehrpunkte. Aber die Väter haben sich einer unnötigen und unreifen Entscheidung enthalten. Und die Ehre des Trienter Konzils ist dadurch gewiß eher vermehrt als vermindert worden.

Ganz neue Gründe für die Ansicht, daß die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht notwendig sei, legte Kardinal Rauscher[2] vor. Achtzehn Jahrhunderte alt sei die Überzeugung, daß die Dekrete allgemeiner Konzilien und die von der Kirche angenommenen Dekrete der Päpste unfehlbar seien. Diese Überzeugung, die achtzehn Jahrhunderte lang genügt habe, um die Reinheit der Glaubenslehre zu wahren, werde auch für die Zukunft genügen. Das sei um so mehr zu erwarten, als nunmehr die Geheimnisse des Glaubens durch viele Kämpfe und Arbeiten derart festgestellt seien, daß sich kaum ein Irrtum erheben könne, der nicht sofort als eine der katholischen Wahrheit entgegenstehende Lehre erkannt würde. Außerdem sei durch die Leichtigkeit des Verkehrs heute dem Heiligen Stuhle die Möglichkeit geboten, die Bischöfe der ganzen Welt, wo nötig, um ihre Ansicht über etwa angegriffene Lehrpunkte zu befragen. Es sei also nicht notwendig, über das Subjekt der unfehlbaren Lehrgewalt in der Kirche etwas Neues als eine göttlich geoffenbarte Wahrheit vorzuschreiben.

Dazu bestehe ja bei Glaubensdekreten des Papstes schon die moralische Gewißheit, daß sie mit der Offenbarung übereinstimmen, und daß die Gläubigen es als ihre Pflicht anerkennen, päpstliche Lehrdekrete mit Vertrauen und Ehrfurcht aufzunehmen. Und da der Fall, daß die Bischöfe die Annahme derselben verweigern, in den vorhergehenden Jahrhunderten äußerst selten eingetreten sei, so könne man dem Volke die Pflicht vorlegen, päpstliche Dekrete anzunehmen, ohne den Ausnahmefall zu erwähnen, daß man einmal erlaubterweise die Annahme eines päpstlichen Dekretes verweigern könne. Die Autorität des päpstlichen Dekretes, meint der Kardinal

[1] S. oben S. 173. [2] Acta etc. III, 88 sqq.

ferner, werde dadurch, daß zur vollen Geltung desselben die Zustimmung der Bischöfe erfordert sei, nicht vermindert, sondern erhöht. Denn wenn dasselbe schon an und für sich und ohne Zustimmung der Kirche zum Glauben verpflichtete, so leisteten die Bischöfe Glaubensunterwerfung aus Pflicht, und eine Ablehnung von seiten der Bischöfe wäre ausgeschlossen. Darum erhöhte auch in diesem Falle die Annahme eines päpstlichen Dekretes durch die Bischöfe die Autorität desselben nicht. Der Papst stände dann als Autorität allein da und sähe sein Dekret jenes Ansehens beraubt, welches demselben im andern Falle durch die Zustimmung der Bischöfe der ganzen Welt verliehen würde.

Bei dieser letzten Bemerkung scheint Kardinal Rauscher nicht bedacht zu haben, daß das Zeugnis der Lehrautorität für eine Wahrheit, die sie definiert, seinen ganzen Wert dadurch erhält, daß Gott für dasselbe eintritt, der die definierende Autorität vor Irrtum bewahrt. Ob es einer oder mehrere sind, welche definieren, darauf kommt es nicht an. Ein in gewissem Sinne größeres äußeres Ansehen mag die Definition des mit dem Gesamtepiskopate vereinigten Papstes haben, als eine Definition des unfehlbaren Papstes allein, und darum mag zuweilen zur Tilgung eines hartnäckigen Irrtums die Zusammenberufung eines Konzils notwendig sein. Aber die Definition des Papstes gewährt uns ganz denselben Grad der Gewißheit. Wie kann ferner der Kardinal die Ansicht hegen, daß sich in Zukunft keine Irrtümer gegen den Glauben mehr erheben werden, die sich nicht sofort als glaubenswidrig kennzeichnen? Die offenkundigsten Tatsachen beweisen ja das Gegenteil. Wie kann er bei der Hartnäckigkeit, mit der die Irrlehrer ihren falschen Ideen anzuhangen pflegen, glauben, daß sie, wenn sie päpstliche Dekrete gegen ihre Lehre für irrig halten dürfen, trotzdem von den durch dieselben verurteilten Ansichten ablassen würden? Der Kardinal spricht indessen, als handle es sich auf dem Vatikanischen Konzile darum, für die Kirche irgend ein gutes Mittel, die geoffenbarte Lehre in ihrer Reinheit zu erhalten, zu wählen, nicht aber, das von ihrem Stifter gegebene den Christen zu verkündigen. Wenn Christus ihr ein unfehlbares Oberhaupt gegeben hat, können es dann die von Rauscher ausgedachten Gründe rechtfertigen, dies den Gläubigen zu verschweigen?

Auf Rauschers Ausführungen kommt am folgenden Tage Kardinal Cullen zurück[1]. Rauscher hatte gesagt, daß der Papst

[1] 54. Generalkongregation (19. Mai). Acta etc. III, 109 sq.

achtzehn Jahrhunderte lang die Kirche regiert habe, ohne daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit definiert gewesen sei. Cullen gibt die naheliegende Antwort, daß ähnliches von allen Dogmen gesagt werden könne, die im Laufe der Jahrhunderte definiert wurden, und daß die Notwendigkeit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch die über diese Lehre entstandenen Irrtümer hervorgerufen sei. Dann durchgeht er kurz die Irrtümer, die gegen den römischen Stuhl seit dem abendländischen Schisma entstanden sind. Einem Teile derselben habe das Konzil von Florenz ein Ende gemacht. Das Konzil von Trient, das vollauf von den protestantischen Neuerungen beansprucht worden sei, habe sich mit jenen Irrtümern nicht beschäftigen können, und deshalb sei die Aufgabe, sie zu verurteilen, für das Vatikanische Konzil übrig geblieben. Mehrere früher entstandene Irrtümer, so fügt er hinzu, lebten nach dem Tridentinum wieder auf, da besonders der König von Frankreich sie der Schule aufnötigte und der erste Konsul in den organischen Artikeln sie zu fördern suchte. Auch die Synode von Pistoja beabsichtigte die gallikanische Deklaration von 1682 unter ihre Artikel aufzunehmen, was Pius VI. tadelnd hervorhebt. Soll nun das erste Konzil, das sich seitdem versammelt hat, über diese Irrtümer Stillschweigen beobachten?

Rauscher glaube, die moralische Gewißheit, mit welcher die Gläubigen päpstliche Dekrete als irrtumsfrei betrachten, genüge. Aber diese genüge nicht. Wenn die Unfehlbarkeit des Papstes nicht zum Dogma erhoben wird, sagt Cullen, werden solche, die bösen Willen haben, dieselbe leugnen. In derselben Diözese werden einige Priester sie annehmen, andere sie bekämpfen. Bis jetzt wurde sie in einigen Gegenden festgehalten, in andern geleugnet, so daß die Protestanten glaubten, es herrschten Schismen und Spaltungen unter den Katholiken. Dies ist nun freilich nicht wahr, weil es sich nicht um eine definierte Lehre handelte; doch war es sehr natürlich, daß die Verschiedenheit der Ansichten in einer so wichtigen Sache den Protestanten Veranlassung gab, die Kirche anzugreifen. Wie immer aber es damit stehen mag, so schließt Cullen, jedenfalls scheint es mir notwendig, die Sache endlich klarzustellen. Einige werden vielleicht von der Kirche abfallen; aber von diesen gilt das Wort des Apostels: Wenn sie zu uns gehörten, hätten sie uns nicht verlassen.

Die Bemerkung Rauschers, daß achtzehn Jahrhunderte ohne Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit über die Kirche dahingegangen seien, daß mithin auch die Zukunft ihrer nicht bedürfe,

kehrt noch mehrmals in den Reden der Väter wieder, so in den Reden Mac Hales[1], Connollys[2] und Domenecs[3].

Bischof Trucchi[4] antwortet hierauf kurz, daß sich auch noch niemals ein solcher Widerspruch gegen diese Lehre erhoben habe und darum niemals die Notwendigkeit, sie zu definieren, so groß gewesen sei wie jetzt.

Bischof Gastaldi[5] geht genauer auf die Geschichte der Leugnung dieser geoffenbarten Wahrheit ein. Bis zum 15. Jahrhundert, sagte er, war der Glaube an diese Wahrheit allgemein. Erst auf dem Konzil von Konstanz begann der Kampf gegen dieselbe, und der Hauptführer in diesem Kampfe, der Kanzler Gerson, scheint sie früher angenommen zu haben. Da aber auf diesem Konzil drei Päpste abgesetzt wurden, entstand die Lehre von der Superiorität des Konzils über den Papst. Diese und die mit derselben innig verbundene Lehre von der Irrtumsfähigkeit des Papstes wurde von der französischen Regierung festgehalten und mit allen Staatsmitteln verbreitet. Auf dem Konzil von Trient bestand wohl die Absicht, die Lehre von der Gewalt des Papstes genauer zu behandeln. Aber die Gesandten Frankreichs und einige Bischöfe dieses Landes widerstanden, und da man das Konzil bald zu Ende führen wollte, ließ der Papst den Präsidenten durch den hl. Karl Borromäus sagen, man solle die Fragen über den Primat, wenn nicht alle Bischöfe in denselben einig seien, ruhen lassen. Dies geschah. Aber wie ein Bischof schon damals voraussagte, traten infolgedessen Zwiste und Schismen ein. Es kamen die Lehrstreitigkeiten über die Irrtümer des Bajus und Quesnel, und der Jansenismus und Gallikanismus setzte ganz Frankreich in Flammen. Das Feuer verbreitete sich nach Italien, Deutschland und andern Ländern. Viele zweifelten an der Unfehlbarkeit des römischen Stuhles. War eine Lehransicht verworfen, so sagten die Anhänger derselben: ‚Wir brauchen diesem Verwerfungsdekrete nicht zu gehorchen und können auf die Bestätigung eines allgemeinen Konzils warten‘. Hätte das Konzil von Trient die Lehre von der Gewalt des Papstes und von seiner Unfehlbarkeit ausdrücklich und klar dargelegt, so wäre Italien das Ärgernis des Konzils von Pistoja erspart worden, und die Biblio-

[1] 55. Generalkongregation (20. Mai). Acta etc. III, 145.
[2] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 449.
[3] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 513.
[4] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 183.
[5] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 380 sq.

theken bischöflicher Seminarien wären nicht von Büchern angefüllt, welche jansenistische Irrtümer über die Gnade enthalten. Dem Konzile vom Vatikan also im 19. Jahrhundert blieb die Aufgabe vorbehalten, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes als geoffenbarte Glaubenslehre der ganzen Kirche zu verkünden. So Gastaldi.

Es ist wahr, wegen der Aufregung der Geister und der Heftigkeit des Widerstandes gegen diese Lehre war allerdings die Furcht nicht ganz unbegründet, daß manche sich der Definition nicht fügen und von der katholischen Kirche abfallen würden. Von mehreren Rednern der Minorität wurde darum auch aus diesem Grunde vor der Definition gewarnt. Man dürfe, so sagten sie, diese Katholiken einer so großen Gefahr nicht aussetzen. Aber hierauf hatte schon Bischof Räß[1] trefflich geantwortet: Wenn jene Katholiken wirklich Katholiken sind, so werden sie die Lehre des unfehlbaren Konzils annehmen. Wenn nicht, müssen wir sie belehren. Erweisen sie sich gegen unsere Worte taub, so bleibt nichts übrig, als sie gehen zu lassen und der Gnade Gottes zu empfehlen. Bischof Petagna[2] erinnerte an das Benehmen des Heilandes in einer ähnlichen Lage. Als er die Einsetzung des heiligsten Altarssakramentes verhieß und sein Fleisch als Speise zu geben versprach, stritten die Juden untereinander: ‚Wie kann uns dieser sein Fleisch zur Speise geben? Die Rede ist hart, wer kann sie hören?‘ und viele verließen ihn. Er ließ sie gehen und fragte selbst seine Apostel: ‚Wollt auch ihr gehen?‘ Die Definition kann nicht unterbleiben, sagt der Bischof. Wir müssen also diejenigen, die dem Konzil nicht gehorchen wollen, sich selbst und der Gnade Gottes überlassen.

Bischof Clifford[3] bemerkte später, er habe einige Bischöfe in Bezug auf jene, die durch die Definition zum Abfalle von der Kirche veranlaßt werden möchten, sagen hören: ‚Wohlan, wenn sie abfallen, so wird dies nicht der Schade der Kirche, sondern ihr eigener sein. Die Kirche wird den Sieg davontragen und gekräftigt aus dem Kampf hervorgehen‘. Über eine solche Sprache, die nichts von der Liebe eines Seelenhirten zu den Seelen verrate, sprach er mit scharfen Worten seinen Tadel aus. Mit Recht. Aber eine solche harte Sprache findet sich nirgendwo in den auf dem Konzile gehaltenen Reden. Wenn sie aber in der Privatunterhaltung von

[1] Oben S. 217 f.
[2] 56. Generalkongregation (21. Mai). Acta etc. III, 187.
[3] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 314.

Bischöfen geführt worden ist, mag es in einem Zusammenhange geschehen sein, in welchem ihr alle Härte fehlte.

Obgleich ein Abfall vom Glauben von dem freien Willen der Abfallenden abhängt, sprachen die Väter doch immer mit großem Schmerze darüber, daß die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit für einige die Veranlassung zu einem so verhängnisvollen Schritte sein könne. Aber sie glaubten, wegen der Gefahr, in die einzelne aus eigener Schuld versetzt würden, von der Definition, die durch das allgemeine Beste der Kirche dringend gefordert werde, nicht abstehen zu können. Nachdem Bischof Mac Evilly von Galway seinen Schmerz über die Angriffe ausgedrückt hatte, welche die zu definierende Lehre nicht nur von ausgesprochen kirchenfeindlicher Seite, sondern selbst von Katholiken erfahre, fragte er[1], was denn geschehen würde, wenn das Konzil deshalb von der Definition abstehen werde. Er antwortet: der Same des Unglaubens, der schon allmählich die ganze Welt erfüllt, würde seine Wurzeln tiefer treiben; die Ströme der Gottlosigkeit und des Unglaubens würden noch freier die Oberfläche der Erde überfluten. . . . Steht es denn in unserer freien Wahl, die Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes ungelöst in einem schlimmeren Zustande zurück zu lassen, als sie jemals gewesen ist? Was würde aus unserem Schweigen folgen? Es würde in Zukunft geleugnet werden, was seit den Anfängen der Kirche praktisch angenommen wurde, eine Wahrheit, die sich auf die Verfassung der Kirche bezieht. Immer waren die Christen fest davon überzeugt, daß sie verpflichtet seien, mit gewissester Zustimmung den Lehrdekreten des römischen Papstes anzuhangen, weil sie ihn in diesen Dingen für unfehlbar hielten. Eine Zustimmung der Bischöfe war nicht erforderlich. Durch sein Schweigen würde das Konzil die Wahrheit, welche zur Definition vorliegt, gleichsam leugnen. Denn man würde sagen, warum hätten die Väter, wenn sie diese Lehre für geoffenbart gehalten, Anstand genommen, sie zu bezeugen? Infolgedessen würde man sich bei päpstlichen Lehrdekreten nicht mehr zu einer inneren Zustimmung, sondern höchstens zu äußerem Stillschweigen verpflichtet halten.

Kräftiger noch sprach Bischof Gastaldi[2] über die Folgen eines Stillschweigens des Konzils: Wenn wir die Definition unterlassen, legen wir die Waffen nieder, weichen wir den Feinden, überlassen wir

---

[1] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 296 sqq.

[2] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 384.

ihnen unser Lager; sie werden triumphieren und ein Siegesfest feiern. Freude wird auf der ganzen Erde unter unsern Feinden und Gegnern herrschen. Was wird dann geschehen? Dann wird das Konzil indirekt definiert haben, daß der Papst dem Irrtume unterworfen ist. Der Beweis hierfür ist einfach: Die Frage der Unfehlbarkeit wurde aufs genaueste vom Konzil untersucht, und nach langer Debatte beließ es die Sache so, wie sie bisher war. Die Beweise für jene Lehre schienen ihm also nicht zuverlässig und klar zu sein. Dann wird man nicht nur in einigen Schulen, sondern in allen Seminarien und auf den meisten Kanzeln in der Kirche die Irrtumsfähigkeit des Papstes zum größten Ärgernisse aller Katholiken verkündigen.

Bischof Salas[1] verglich das Stillschweigen, zu welchem das Vatikanische Konzil von der Minorität aufgefordert werde, mit dem Stillschweigen des Papstes Honorius in der monotheletischen Streitigkeit, welches in der ganzen christlichen Welt eine so scharfe Verurteilung erfahren habe.

Man machte auch darauf aufmerksam, daß gegenüber jenen Katholiken, die sich widerspenstig zeigten und das Konzil durch Androhung des Abfalls gleichsam zu zwingen suchten, von der Definition der ihnen unliebsamen Lehre abzustehen, auf der andern Seite die Katholiken vieler und großer Länder die Definition wünschten; die Wünsche dieser Katholiken verdienten ebensosehr Berücksichtigung wie die Abneigung jener. In der Tat scheint Deutschland das einzige Land gewesen zu sein, für das im Falle der Definition zu fürchten war.

Von Italien und Spanien bezeugt Kardinal Cullen[2], daß nach der Aussage der Bischöfe dieser Länder dort die Definition gewünscht werde. Frankreich war trotz der Schriften, die daselbst gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit geschrieben wurden, dieser Lehre und ihrer Definition sehr günstig. Bischof Räß[3] sagt von seiner großen Diözese Straßburg, daß die Diözesanen die Definition sehnsüchtig erwarteten, und daß ihr Glaube dann in Gefahr kommen werde, wenn dieselbe nicht erfolge. Der Kardinal Donnet[4] bezeugt die Anhänglichkeit seiner großen Erzdiözese Bordeaux an dieselbe Lehre, und über die Erzdiözese hinausgehend versichert er, daß ganz Frankreich, welches er genau kenne, gehorsam die Dekrete des Konzils

---

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 249 sq.
[2] Acta etc. III, 108. [3] S. oben S. 217.
[4] Acta etc. III, 83. 86.

annehmen werde. Jene nur würden sich widerspenstig zeigen, welche die ganze übernatürliche Ordnung leugneten. Ähnlich spricht Bischof Cousseau von Angoulême[1].

Erzbischof Schaepman von Utrecht[2] bezeugt, daß die Katholiken Hollands die zu definierende Lehre mit festem Glauben freudig bekännten. Irlands festen Glauben bezeugen Kardinal Cullen[3], Erzbischof Leahy[4] und die Bischöfe Mac Evilly[5] und Gilooly[6]. Letzterer glaubt auch annehmen zu dürfen, daß die Millionen Irländer, die in England, Schottland, Australien und Amerika den Hauptbestandteil der dortigen Kirchen bildeten, den im Mutterlande empfangenen Glauben bewahrten und daß Klerus und Volk die Definition mit Freuden begrüßen würden. Von den englischen Katholiken bezeugt Erzbischof Manning dasselbe[7].

Bischof Salas von Concepción[8] in Chile sagt: Wenn man auf die Wünsche der Laien achten will, warum muß man dann den Wünschen der Gegner des Dogmas allein Rechnung tragen und warum achtet man nicht auf die weit größere Zahl derjenigen, welche von ganzem Herzen die Definition der Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit herbeisehnen? Meine Diözese zählt eine halbe Million Seelen, und alle wünschen mit einer Stimme und von ganzem Herzen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Das ganze spanische Amerika zählt dreißig Millionen, die alle in derselben Weise jene Definition herbeisehnen, wie ihre hier anwesenden Bischöfe zu bezeugen bereit sind. Nehmen Sie die zehn Millionen Katholiken aus dem brasilianischen Reiche hinzu, welche dieselbe Gesinnung und dieselben Wünsche haben, so haben Sie einundvierzig Millionen Söhne der katholischen Kirche in einem Teile der Welt, die um die Definition mit heißen Wünschen bitten. Es sei dies zum Troste derjenigen Bischöfe gesagt, welche weinend und klagend von den Katholiken einiger Diözesen berichten, denen jene Definition unerträglich und unheilvoll sein werde. Ich verstehe übrigens nicht, wie mit solcher Geistes- und Herzensverfassung, wie sie jenen Katholiken zugeschrieben wird, ein wahrer und echter Katholizismus verträglich ist.

[1] 57. Generalkongregation (23. Mai). Acta etc. III, 225.
[2] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 416.
[3] Acta etc. III, 111. 114. [4] Ibid. III, 171. [5] Ibid. III, 292.
[6] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 502.
[7] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 288.
[8] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 255 sq.

Selbst von der Schweiz bezeugen ihre Bischöfe, Greith als Mitglied der Minorität und Lachat von der Majorität[1], daß auch bei ihnen freilich solche nicht fehlen, welche die ganze übernatürliche Ordnung aufgegeben haben und sich auch um Papst und Konzil nicht kümmern, daß aber das katholische Volk mit Freuden die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils annehmen werde.

In Deutschland dagegen gab es Katholiken, die, nach ihrer Sprache zu urteilen, im Falle der Unfehlbarkeitserklärung Schlimmes befürchten ließen. Sie zählten auch einen ziemlich bedeutenden Anhang, den sie mit sich in die Opposition gegen das Konzil hineinzogen. So schienen sich dunkle Wolken über diesem Lande zusammenzuziehen, und man mußte erwarten, daß dem Vatikanischen Konzile ebensowenig wie den früheren Konzilien der Schmerz erspart bleiben werde, durch ein für das allgemeine Beste der Kirche notwendiges Dekret nicht nur ‚zur Auferstehung', sondern auch ‚zum Falle vieler in Israel' zu gereichen.

Hauptsächlich gegen die Opportunität sprach auch am 20. Mai Erzbischof Darboy von Paris[2]. Obgleich er aber auch Punkte behandelt, welche wir nach unserer Einteilung des Stoffes an andern Stellen berühren müßten, wollen wir doch die Rede dieses einflußreichen Führers der Minorität nicht auseinanderreißen, sondern gleich hier eine Übersicht über das Ganze geben und alle wichtigeren Gedanken daraus mitteilen.

Nach einer kurzen ‚captatio benevolentiae' verspricht Darboy, drei Punkte zu behandeln: 1. den Ursprung des Schemas, 2. seine Natur und Bedeutung und 3. seine praktischen Folgen.

1. Es handle sich nur um das vierte Kapitel. In allem übrigen sei man einig, und wenn über einen Punkt des dritten Kapitels Bedenken beständen, so sei dies nur wegen seiner Beziehung zur Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes.

Diese Lehre bilde überhaupt den Hauptgegenstand, nach einigen den einzigen Gegenstand des Vatikanischen Konzils. Denn es handle sich dabei um die Erhebung einer Lehre zu einem Dogma, was immer als die vorzüglichste Tätigkeit eines ökumenischen Konzils gegolten habe. Die andern Gegenstände der Verhandlung hätten entweder eine weit geringere Bedeutung, oder seien schon früher definiert worden und heute nur von neuem vorzulegen.

---

[1] Acta etc. III, 51 resp. 374.

[2] 55. Generalkongregation. Acta etc. III, 153 sqq.

Jener Hauptgegenstand des Konzils nun, fährt der Redner fort, war in der Berufungsbulle und in den andern auf die Berufung des Konzils sich beziehenden Dokumenten nicht berührt. Mit Recht war er übergangen worden. Denn die katholische Welt verlangte durchaus nicht die Lösung dieser Frage, und es bestand kein Grund, dieselbe, die bis dahin frei von den Theologen behandelt worden war, vor das Konzil zu bringen. Es gab auch zahlreiche schwere, für die Seelen verderbliche Übelstände, deren Heilung der Papst in seiner Sorge und Liebe für wichtiger und nützlicher erachtet hatte. Die Frage wurde vielmehr von außen durch Schriftsteller des geistlichen und Laienstandes angeregt, und das in einer Art, welche der Handlungsweise der Kirche und allen Regeln der hierarchischen Ordnung und des Anstandes zuwider war. Dabei wurde die Agitation durch demagogische Künste so weit betrieben, daß viele Väter des Konzils im Gewissen beängstigt und mit der Furcht erfüllt wurden, sie könnten in ihre Diözesen nicht zurückkehren und dieselben nicht ohne die größten Schwierigkeiten leiten, wenn sie Widerstand gegen die Definition leisteten. So ist es geschehen, daß diese Väter, obgleich gewissenhaft ihrer Pflicht folgend, dem heftigen Drängen von außen her und der künstlich gemachten Meinung zu weit nachgaben und die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit dem Konzil vorzulegen beantragten. Durch den sozusagen vor den Toren des Konzils erhobenen Lärm ist unsere Freiheit und unsere Würde einigermaßen beeinträchtigt worden, was sehr beklagt werden muß.

Außerhalb aller natürlichen und logischen Ordnung sehen wir nun heute diese Frage vorgelegt. Es war der zweite Teil des Schemas *De fide* an der Reihe. Über diesen ist schon viel disputiert worden, und dasjenige, was dafür und dagegen gesagt wurde, ist noch im Gedächtnisse aller, so daß die Debatte über diesen Teil mit größerer Leichtigkeit hätte vorgenommen werden können. Sodann ist es verkehrt, das Schema über die Kirche mit dem Primate zu beginnen, was auch immer die gedruckte und die mündliche Relation oder irgend ein Vorredner darüber sagen mag. Auch die Verfasser des ersten Schemas haben dies nicht für die rechte Ordnung gehalten, und kein Theologe behandelt in dieser Ordnung die Lehre über die Kirche. Dazu kommt, daß die Ordnung unserer schriftlich eingereichten Bemerkungen der Ordnung des früheren Schemas *De Ecclesia* entspricht, nicht aber der nunmehr gewählten Ordnung. Endlich gereicht die jetzige Ordnung keineswegs zur Ehre des römischen Stuhles. Denn die Schemata werden der Glaubenskommission

zugestellt, und die Bemerkungen derselben gelangen in die Hände des Papstes, der sie annehmen und verwerfen kann. Er wird also Richter in seiner eigenen Sache, was der Majestät des Heiligen Vaters wenig förderlich sein dürfte.

Wenn aber alles dies, was ich über den Ursprung der Frage und über ihre Einführung in die Debatte gesagt habe, wahr ist, so werden wir dieselbe nicht behandeln und die Lehre nicht definieren können, ohne den Schmähungen und Einwürfen böswilliger Menschen, die dem moralischen Ansehen des Konzils schaden, Tür und Tor zu öffnen. Schon jetzt greift man das Konzil an. Durch eine solche Definition würden wir nicht den Frieden wiederherstellen, sondern vielmehr den Samen neuer Zwietracht unter die Christen ausstreuen. Soll ich also aus diesem Teile meiner Rede die praktische Schlußfolgerung ziehen, so muß ich sagen, daß erstens diejenigen im Rechte waren, welche diese Frage für inopportun gehalten haben, und daß zweitens diejenigen recht tun werden, welche gegen die Zweckmäßigkeit dieser Definition ihre Stimme abgeben.

2. Über die Natur und Bedeutung des Schemas nur weniges.

Es handelt sich nicht um die Unfehlbarkeit im allgemeinen, mit welcher der mit dem Papste vereinte Episkopat seine Dekrete erläßt; diese hält die Kirche einstimmig seit achtzehn Jahrhunderten fest; sondern es handelt sich um die ‚persönliche, absolute, getrennte‘ Unfehlbarkeit des Papstes allein. Und zwar handelt es sich nicht um die Verbreitung dieser Lehre als Meinung, sondern um ihre Aufstellung als Glaubensdogma. Ob es zeitgemäß und passend war, die Frage dem Konzil vorzulegen, kommt jetzt, seitdem der Papst sie vorgelegt hat, nicht mehr in Betracht. Es fragt sich nur noch, ob es zeitgemäß und passend sei, die päpstliche Unfehlbarkeit zum Glaubensdogma zu erheben. Hierzu sind drei Dinge erforderlich: eine Definitionsformel für die Lehre, Beweise, die jeden Zweifel ausschließen, endlich moralische Übereinstimmung in der Annahme.

Eine Definitionsformel auszuarbeiten ist eine sehr schwierige Aufgabe. Unbestimmte Ausdrücke derselben geben zu endlosen Streitigkeiten Anlaß. Was heißt es, das Amt des höchsten Lehrers ausüben? Welche äußere Bedingungen müssen sich hierbei erfüllen? Wann steht es fest, daß der Papst gerade als höchster Lehrer gesprochen hat? Dieses wird in derselben Weise erkannt, sagen die Verfasser des Schemas, wie z. B. die Ökumenizität eines Konzils. Aber hiermit schlagen sie sich selbst. Denn ein Konzil

wird als ökumenisch erkannt, wenn alle Bischöfe es als solches anerkennen. Wird die Natur und Bedeutung eines päpstlichen Ausspruches in derselben Weise erkannt, so folgt, daß der letzte Grund, die Unfehlbarkeit anzuerkennen, die Übereinstimmung der Bischöfe ist. Erklären sie diese Zustimmung aller Bischöfe für unnötig oder nicht? Wenn das erste, so ist ihre Lehre unerhört und unerträglich; wenn das zweite, so sprechen sie eine alte und von allen angenommene Lehre aus.

Den Umfang des Gegenstandes, in Bezug auf den das päpstliche Lehramt unfehlbar ist, bestimmt das Schema nur durch die Erklärung, daß der Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit derselbe sei wie derjenige der Unfehlbarkeit der Kirche. Aber dies kann die Synode nicht aussprechen, bevor sie definiert hat, wie weit sich der Gegenstand der Unfehlbarkeit der Kirche ausdehne, und so zeigt sich hier wieder, wie verfehlt es ist, das Schema über den Primat vor dem Schema über die Kirche überhaupt vorzulegen. Außerdem wissen wir, wenn wir von der Unfehlbarkeit der Kirche handeln, daß die Kirche immer in den Grenzen ihres Gegenstandes bleibt, einerseits, weil bei Beschlüssen der Kirche die Bischöfe in Übereinstimmung handeln, anderseits, weil die Kirche heilig ist und nicht sündigen kann; wenn es sich aber um den Papst allein handelt, schließen die Verfasser des Schemas die Übereinstimmung der Bischöfe ganz aus, und anderseits haben sie noch nicht bewiesen, daß ein jeder Papst heilig und unfähig zu sündigen ist.

Zweitens muß die Definitionsformel durch Beweise, die keinen Zweifel übrig lassen, begründet werden. Man beweise also: 1. die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei nach der beständigen Schrifterklärung aller Jahrhunderte in der Heiligen Schrift enthalten. 2. Sie sei immer angenommen worden von allen Vätern, Lehrern, Bischöfen und Theologen, nicht nur von einzelnen, sondern von der Gesamtheit (Unruhe bei den Vätern). 3. Diese Lehre stimme vollkommen überein mit allen Erörterungen[1] und authentischen Akten der ökumenischen Konzilien. Sie stehe 4. im Einklang mit allen

[1] Friedrich hat (Documenta ad illustrandum Concilium vaticanum II, 415 sqq.) die Rede Darboys veröffentlicht. Wir lassen es dahingestellt sein, ob sie in allen Punkten mit dem stenographischen Bericht übereinstimmt. An dieser Stelle aber findet sich eine Abweichung. Der entsprechende Satz lautet im stenographischen Bericht (Acta etc. III, 157): ‚Hanc [doctrinam] insuper perfecte concordare cum omnibus *discussionibus* et actis conciliorum oecumenicorum authenticis', während er nach Friedrichs Mitteilung lautet: ‚Hanc [doctrinam] insuper perfecte con-

historischen Tatsachen und Handlungen der Päpste. Sie gehöre endlich 5. zur Zahl jener Lehren, die von Konzilien im Verein mit dem Papst definiert werden können, d. i. sie sei von allen, überall und zu allen Zeiten als geoffenbarte Lehre angenommen worden.

Die Beweise für alle diese Punkte bietet das Schema nicht. Da es sich um die Definition eines Dogmas handelt, müßten entweder allen Vätern die gegebenen Beweise für die zu definierende Wahrheit genügen oder es müßte ihnen die Zeit zum Studium derselben gelassen werden. Nun aber enthält weder das ursprüngliche noch das reformierte Schema Beweise, welche die Lehre vollständig erhärten und alle Bedenken heben; die Zeit aber, die verwickelte Frage zu lösen, die Schwierigkeiten zu beantworten und gewissenhaft einen Entschluß zu fassen (einige Väter lachen leise), wird nicht zugestanden. Darum sollte man von der Definition abstehen. Es ist mit großen Gefahren verbunden, den Gläubigen in Übereilung und ohne absolute Gewißheit über die Lehre eine Gewissenspflicht unwiderruflich aufzuerlegen; keine Gefahr aber besteht darin, die Frage aufzuschieben.

Das dritte Erfordernis für die Definition ist, daß das Schema von allen Vätern mit moralischer Übereinstimmung angenommen werde. Sonst liegt die Gefahr nahe, daß die Definition zwar als päpstliche Konstitution, nicht aber als Konzilsbeschluß angesehen wird (leise Zeichen der Mißbilligung). Das Konzil von Trient nahm die Definition einer Wahrheit nicht nach der Mehrheit der Stimmen, sondern nur dann vor, wenn alle Väter übereinstimmten, weil es bei einer so wichtigen und heiligen Funktion nur mit der größten Vorsicht vorangehen wollte. Ich verbreite mich nicht weiter über diesen Punkt. Ein anderer wird, wie ich glaube, über die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung der Väter bei Glaubensdefinitionen sprechen. Ich bemerke nur, daß die Gläubigen sehr beunruhigt würden, wenn bei einer Definition eine nicht zu verachtende Minorität unbeachtet bliebe, und daß dadurch Zweifel über die

cordare cum omnibus *decisionibus* et actis conciliorum oecumenicorum authenticis, *vel etiam Constantiensis concilii decretis a sessione quarta et quinta editis; quae enim si earum oecumenicitas, quod non admitto, reicienda foret, tamen sensum theologorum et episcoporum ostendunt et communem opinionem*‘ (l. c. II, 420). Der Zusatz ist im Konzile nicht gesprochen worden. Darboy mag ihn geschrieben, aber im Vortrage übergangen haben. Das Wort ‚decisionibus‘ paßt in der Tat besser als das gesprochene ‚discussionibus‘. Es wird geschrieben, aber mit dem letzteren im Vortrag verwechselt worden sein.

Autorität des Konzils veranlaßt würden. (Die Zeichen der Mißbilligung werden deutlicher.)

3. Hinsichtlich der praktischen Folgen der Definition seien vor allem zwei Dinge hervorgehoben. Die Definition soll die Einheit fördern und die Zentralautorität stärken. Wir müssen aber nur die Einheit fördern und die Zentralautorität stärken wollen, welche Christus seiner Kirche gegeben hat und welche uns unsere Väter überliefert haben, nicht eine solche, welche wir uns selbst erdacht haben. Denn es ist nicht unsere Sache, die Kirche nach unserem Belieben zu gestalten. Die für die Kirche notwendige Einheit des Glaubens und des Verkehrs unter der väterlichen Leitung der Zentralautorität besteht aber und hat immer unter den Katholiken bestanden; sonst hätte der Kirche so viele Jahrhunderte lang etwas Wesentliches gefehlt. Also bestand die Einheit, die der Kirche notwendig ist, ohne dogmatische Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Eine übertriebene Einheit kann schaden und zum Verderben gereichen, weil sie verhindert, daß die inneren Kräfte sich entfalten und die einzelnen Glieder ihre Lebensfunktionen ausüben. So ist die Einheit von Männern, welche frei und kraftvoll unter dem Gesetze handeln, zwangloser und ehrenvoller als die Einheit der Sklaven, die unter der willkürlichen Herrschaft eines Tyrannen das Leben träge hinschleppen. Halten wir also jene Einheit fest, die Christus der Kirche gegeben hat, und jenes Mittel der Einheit, die Zentralautorität des Papstes, die unsere Väter immer und überall anerkannt haben, indem sie die Bischöfe nicht von dem Papste und den Papst nicht von den Bischöfen trennten.

Die neue Definition leidet auch an vielen andern und schweren Unzuträglichkeiten. Sie ist ein unzulängliches, ungenügendes Heilmittel gegen die Schäden unserer Zeit, ja es ist zu fürchten, daß sie vielen schadet. Betrachten wir einmal den Zustand der Welt. Wird die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes die Kirchen Afrikas aus dem Grabe hervorrufen oder den einst so herrlichen Orient aus dem Schlafe aufrütteln? Wird durch sie den Apostolischen Vikaren die Aufgabe erleichtert, die Heiden, Mohammedaner und Schismatiker zur katholischen Kirche zu führen? Wird sie die Protestanten und Häretiker zur katholischen Kirche ziehen? Dies über jene, welche sich außerhalb der Kirche befinden.

Und was soll ich über Europa sagen? Mit Schmerzen bemerke ich es: von allen Gebieten sieht sich die Kirche ausgeschlossen. Sie ist verbannt aus den Versammlungen, in denen über Krieg und Frieden

entschieden wird, wo früher ihre Autorität etwas galt. Sie ist in den meisten Staaten verbannt aus den öffentlichen Volksvertretungen, und wenn Prälaten oder Priester hier und dort einen Sitz in denselben haben, so gilt dies als etwas Besonderes. Sie ist verbannt aus den Schulen, wo sich vor allem größere Irrtümer breitmachen; aus der Gesetzgebung, welcher der Charakter des Jahrhunderts, also der Charakter der Irreligiosität aufgeprägt ist; aus der Familie, wo die Zivilehe die Sitten verdirbt. Wir werden geflohen oder zurückgewiesen von fast allen denen, welche in Europa herrschen.

Welches Heilmittel wird nun bei dieser Bedrängnis der Kirche für die kranke Welt herbeigebracht? Allen, welche das alte Joch abschütteln, wird nach dem Willen der Verfasser des Schemas ein neues und darum schweres Joch auf die Schultern gelegt. Den im Glauben Schwachen wird ein neues, unzeitgemäßes Dogma vorgeschrieben, eine Lehre, die bis dahin nicht definiert war, die durch die gegenwärtige Diskussion keine geringe Wunde empfangen hat und die von einem Konzil vorgeschrieben wird, das nach der Annahme und dem Geständnisse vieler der nötigen Freiheit entbehrt. Und da glaubt man, durch diese Glaubensdefinition könnten alle Übel geheilt, der Glaube bestärkt und die Sitten verbessert werden? Das ist eitle Hoffnung! Die Welt ist krank oder geht zu Grunde, nicht weil sie die Wahrheit oder die Lehrer derselben nicht kennt, sondern weil sie die Wahrheit flieht und sich dieselbe nicht auferlegen lassen will. Flieht sie aber die Wahrheit, wo sie ihr von dem ganzen Lehrkörper der Kirche, von achthundert Bischöfen und dem Papst zugleich vorgelegt wird, wieviel mehr wird sie dieses tun, wenn die Wahrheit von einem unfehlbaren Lehrer, und zwar von demjenigen, welcher erst vor kurzem als solcher erklärt worden ist, verkündigt wird! Sodann genügt es nicht, daß wir die Wahrheit darlegen, sondern sie muß auch von den Gläubigen angenommen werden. Sonst ist die Verkündigung derselben umsonst. Was hilft z. B. ein Anathem, wenn man sich um die Exkommunikation nicht kümmert? Der Syllabus wurde in ganz Europa verbreitet; aber welchem Übel hat er abzuhelfen vermocht, auch dort, wo er als ein unfehlbarer Machtspruch aufgenommen wurde? Zwei Reiche gab es noch, wo die Religion ihre Herrschaft behauptete, Österreich und Spanien. Aber in beiden Reichen geht die katholische Ordnung unter, obgleich sie von unfehlbarer Autorität empfohlen wurde, ja vielleicht gerade deshalb; von Österreich wenigstens nehme ich dieses an, gerade deshalb, weil sie von ihr empfohlen wurde.

Betrachten wir also die Dinge, wie sie sind! Die Unfehlbarkeit des Papstes zerstört nicht die Vorurteile und Einwürfe, welche viele vom Glauben abwendig machen; sie vermehrt dieselben nur, wie wir wenigstens fürchten müssen. Zudem gibt es viele, auch solche, die der katholischen Religion nicht feindlich gesinnt sind, welche die Trennung von Kirche und Staat wollen. Zu diesen gehören viele von denen, welche die Regierung in Händen haben. Sie werden die Gelegenheit der Definition benutzen, um diese Trennung durchzuführen. Die Verfasser des Schemas werden also, sie mögen es wollen oder nicht, eine neue, an Gefahren reiche Lage der Dinge herbeiführen, zumal wenn der Gegenstand der Unfehlbarkeit nicht genauer bestimmt und die Ansicht genährt wird, daß der Papst bei seinen Definitionen in Sachen der Sitten auch über die bürgerlichen und politischen Handlungen der Könige und Völker, über Gesetze und das öffentliche Recht entscheiden könne. Jeder sieht, welchen Samen für Uneinigkeiten unser Schema enthält und welchen Gefahren es selbst die weltliche Herrschaft des Papstes aussetzt. Doch dieses alles auseinanderzusetzen würde zu viel Zeit beanspruchen und vielleicht auch unklug sein. Ich habe durch meine Darlegung mein Gewissen erleichtert; mögen Sie meine Worte aufnehmen, wie Sie es für gut halten.

Der Redner schließt, indem er den Vorschlag macht, die Diskussion des Schemas aufzuschieben, jedenfalls dasselbe umzuarbeiten und die Natur und Grenzen der Unfehlbarkeit genauer zu bestimmen, damit es nicht in späterer Zeit Streitigkeiten hervorrufe. Am besten sei es, die Frage von der Unfehlbarkeit aus demselben auszuscheiden wegen der schlimmen Folgen, welche die Definition dieser Lehre haben würde.

Man muß zugeben, daß Erzbischof Darboy den bittern Ton, durch den er in einer früheren Rede seine innere Unzufriedenheit mit dem Gange des Konzils so deutlich an den Tag legte[1], in dieser Rede vermieden hat. Die Entschiedenheit, mit der er die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bekämpft, ist darum gewiß keine geringere. Über die Geschichte der Einführung der Unfehlbarkeitsfrage in das Konzil konnte man zur Zeit des Konzils selbst wohl noch kein klares Urteil gewinnen. Darboys sonstiges Urteil aber zeugt von einer ganz ausgeprägten Parteigesinnung und ist nach den heute bekannten Tatsachen unrichtig. Wie wenig stichhaltig ist z. B. seine Bemerkung

[1] S. Zweiter Band, S. 182 ff.

über die Schwierigkeit, einen päpstlichen Ausspruch *ex cathedra* als einen solchen zu kennzeichnen? Kann der Papst denn nicht bei einem Erlaß sagen, er beabsichtige, die ganze Kirche zu verpflichten? Und wenn dies einmal nicht deutlich genug gesagt ist, nun so entsteht eine jener Schwierigkeiten, die sich auch bei manchen Konzilsaussprüchen finden. Was der Erzbischof von den für die Definition notwendigen Beweisen der Wahrheit der Lehre sagt, ist übertrieben, und die Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung aller Väter bei Glaubensdefinitionen besteht eben nicht[1]. Im letzten Teile spricht Darboy davon, daß die beabsichtigte Definition nicht alle Übel der Zeit heilen könne. Dies hatte auch niemand von ihr erwartet. Es genügte, daß sie viele heilte. Die schlimmen Folgen der Definition, die er vorhersagt, wurden von den meisten andern Vätern nicht gefürchtet, und wenn die Definition notwendig war, mußte man die Folgen, welche kommen sollten, im Vertrauen auf Gott ruhig kommen lassen.

[1] S. oben S. 69 ff.

Siebentes Kapitel.

Die Debatten über die Opportunität der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Fortsetzung. — Ob die Definition wegen der Nichtkatholiken zu unterlassen sei.

Clifford warnt davor, die Protestanten in England und Amerika zu stoßen. — Schwarzenberg bezüglich Böhmens. — Darboy. — Connolly. — Domenec. — Salas zeigt, daß die Nichtkatholiken die Unterlassung der Definition ihretwegen ungereimt finden müßten. — Mac Evilly. — Salzano. — Schaepman über den Protestantismus in Holland. — Die Protestanten erwarten die Unfehlbarkeitserklärung. — Die Jansenisten in Holland. — Manning über die Anglikaner und ihre Anschauungen. — Ihre Stellung zur Unfehlbarkeit. — Mannings spätere Äußerung über seine Rede. — Clifford über Befürchtungen englischer Katholiken. — Simor bezüglich Ungarns. — Bonnaz. — Stroßmayer. — Ob die schismatischen Griechen durch die Definition gestoßen werden könnten: Salas — Maddalena — Bonnaz. — Rede Jussefs. — Vancsa. — Widerlegung Jussefs durch Hassun.

In der Kontroverse zwischen Dupanloup und Dechamps wurde von den Vertretern der Ansicht, daß die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit unterbleiben müsse, auch der Grund geltend gemacht, daß sie bezüglich der Nichtkatholiken, der Protestanten und griechischen Schismatiker unheilbringende Folgen nach sich ziehen werde [1]. Die Definition würde die Protestanten stoßen, sie zu Spott und Angriffen auf die Kirche reizen, sie würde den Spalt zwischen den Konfessionen erweitern und die Rückkehr der Getrennten zur Kirche erschweren. Die Definitionsfreunde bewiesen dagegen vortrefflich, daß diese Furcht ganz unbegründet sei, und vielleicht ist es diesem Umstande zuzuschreiben, daß in den schriftlichen Bemerkungen der Väter zu dem Schema und in der mündlichen Debatte weniger von den übeln Folgen gesprochen wurde, welche die Definition bezüglich der Protestanten haben werde. Manchmal kam jedoch die Rede auch auf diesen Punkt.

[1] S. Zweiter Band, S. 306 f.

So spricht der Bischof Clifford von Clifton[1] in England gegen die Definition und warnt vor allem davor, durch dieselbe die Protestanten zu beleidigen. In allen Beziehungen des Lebens seien die Katholiken in England und Amerika von den Protestanten abhängig. Die Katholiken, welche die Minorität bildeten, vermöchten zum Besten der Kirche nichts zu erreichen, als nur mit Hilfe der Protestanten. Die Gesetze dieser Länder würden hauptsächlich von Protestanten gemacht; die Freiheit der Kirche, ihr Besitzrecht, die Unterrichtsfreiheit, die Freiheit der Ordensleute und vieles andere, was die katholische Religion betreffe, mache eine günstige Gesinnung der Protestanten gegen die Katholiken ganz unentbehrlich. Es sei darum nicht ratsam, die Protestanten durch die Definition gegen die Katholiken aufzureizen, zumal da eben jetzt ungünstige Zeiten bevorständen. In den Kammern beschäftige man sich mit den Elementarschulen und dem Kirchenvermögen; nun seien aber schon Anzeichen da, daß das gegenwärtige Vorgehen des Konzils die Abneigung der Protestanten gegen die katholische Kirche errege.

Der Kardinal Schwarzenberg[2] betont speziell die schlimmen Folgen, welche nach seiner Ansicht die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in Böhmen nach sich ziehen werde. ‚Sie wird', so sagt er, ‚die hussitisch Gesinnten veranlassen, sich in Schmähreden gegen den Papst zu ergehen und von der unersättlichen Herrschsucht der römischen Kurie zu sprechen. Ja man wird die Gelegenheit der Definition benutzen, um die Katholiken vom Mittelpunkte der Einheit abzuziehen und eine böhmische Kirche zu stiften.'

Erzbischof Darboy[3] glaubt, daß die Definition ein Hindernis für die Rückkehr der Protestanten zur Mutterkirche sein werde. Erzbischof Connolly[4] von Halifax stimmt ihm bei, und Bischof Domenec[5] von Pittsburg sagt einfach, daß die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit das Ende der Konversionen bedeute.

Auch jene Väter, welche die Definition befürworteten, waren der Ansicht, daß man Beleidigungen der Protestanten vermeiden müsse, hielten es aber für keine Beleidigung derselben, wenn die Katholiken einfach den katholischen Glauben feststellten, und glaubten, daß

[1] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 314.
[2] 53. Generalkongregation (18. Mai). Acta etc. III, 79.
[3] 55. Generalkongregation (20. Mai). Acta etc. III, 160.
[4] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 443.
[5] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 515 sq.

nur wenige dadurch gestoßen werden könnten. ‚Deshalb von der Definition abzustehen', sagt Bischof Salas[1], ‚wäre für das Konzil ganz unziemlich, und die Nachricht hiervon würde von den Protestanten und Schismatikern mit Gelächter aufgenommen werden. Die katholische Kirche entnimmt ja ihre Wahrheiten auch nicht protestantischen und schismatischen Quellen. Es ist wahr, daß einige wenige Protestanten die in Frage stehende Definition ungern sehen. Folgt aber daraus, daß das Vatikanische Konzil dieselbe unterlassen müsse? Die Protestanten betrachten auch mit Mißvergnügen und mit Spott und Unwillen die Verehrung der Heiligen, die Ohrenbeichte, die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, vom Primate des Papstes und hundert andere Dogmen des katholischen Glaubens. Sollen wir diese deshalb aus unserem Glaubensbekenntnisse streichen? Müssen wir sie nicht von den Dächern predigen? Sollen wir sie wegen des Wunsches, daß die Protestanten sich zum Katholizismus bekehren möchten, mit ewigem Stillschweigen bedecken?'

Ähnlich erwiderte Bischof Mac Evilly[2] einem der Väter, der in seinen schriftlich eingereichten Bemerkungen von der Definition abgeraten und gefragt hatte: ‚Wer wird die Protestanten überzeugen, daß die Katholiken nicht etwas Glaubenswidriges verkündigen, wenn sie die Unfehlbarkeit des Papstes definieren?' Mac Evilly antwortet: ‚Niemand wird ihnen diese Überzeugung beibringen. Aber es gibt noch viele andere Lehren der katholischen Kirche, von denen wir sie ebensowenig überzeugen können. Wer überzeugt die Protestanten Englands, daß der Papst nicht der Antichrist ist, daß die Katholiken in dem Meßopfer nicht Brot und Wein anbeten, daß sie der Mutter Gottes nicht göttliche Ehre erweisen, daß sie die Ablässe nicht für Geld verkaufen, daß die ganze katholische Kirche nicht von Anfang an ein System des Betrugs und der Täuschung war? Diese Überzeugung ihnen beizubringen, wäre das schwierigste von allem.' ‚Wenn wir', sagt Salzano[3], ‚um die Protestanten zur Rückkehr zur katholischen Kirche zu bewegen, von der Definition abständen, so würden wir weder die Protestanten noch die Katholiken, welche die Definition wünschen, befriedigen. Denn entweder wollen die Protestanten in Demut und voller Aufrichtigkeit des Herzens, vertrauend auf den Beistand der göttlichen Gnade, ihr eigenes Urteil aufgeben, — und

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 250.
[2] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 294.
[3] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 496.

dann hält sie nichts von der Rückkehr zur Kirche ab, und sie werden die Unfehlbarkeit derselben anerkennen, mag ein Konzil oder der Papst allein eine Lehre vortragen; oder sie wollen hartnäckig ihre Irrlehren festhalten, — und dann werden sie nicht in den Schoß der Kirche zurückkehren, aber nicht wegen der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern weil ihnen der gute Wille fehlt.‘

Der Erzbischof Schaepman[1] von Utrecht entwarf ein Bild des Protestantismus in seinem größtenteils protestantischen Lande und zeigte, daß man durch Unterlassung der Definition in keiner Weise die Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche beschleunige. Er sagt, daß er den größten Teil seines Lebens unter den Protestanten zugebracht und beständig in Beziehung zu den Andersgläubigen verschiedener Bekenntnisse gestanden habe. Zur bischöflichen Würde erhoben, habe er seinen Sitz in einer Stadt genommen, die einst freilich die Stadt des hl. Willibrord und des hl. Bonifatius gewesen sei, dann aber seit drei Jahrhunderten keinen katholischen Bischof mehr zu ihren Einwohnern gezählt habe. Er sei also wohl im stande, ein Urteil über die Folgen abzugeben, welche die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bei den Protestanten haben werde.

Denjenigen Vätern gegenüber, welche fürchteten, daß die Definition dieser Lehre die Protestanten von der Rückkehr zur Kirche abhalten werde, bemerke er, daß heute der Protestantismus, der Luther oder Calvin oder einen andern Häresiarchen des Reformationszeitalters seinen Stifter nenne, fast verschwunden sei. In Holland, fährt er fort, existieren drei Universitäten mit protestantisch-theologischen Fakultäten. Glauben Sie, daß dort das Augsburger Religionsbekenntnis oder das von Genf oder die Beschlüsse der Synode von Dortrecht gelehrt werden? Alles das ist vollständig verschwunden. Auf der Universität von Utrecht, die als orthodox gilt, wird eine Lehre vorgetragen, die mit Hilfe des Rationalismus von jeder Art protestantischer Theologie gereinigt worden ist; auf der andern wird der reine Rationalismus gelehrt, und die dritte bekennt sich offen und frei zu einem spiritualistischen Pantheismus. Der erste unserer Philosophen neigt zum Materialismus. Unsere ersten Redner und Schriftsteller haben aller positiven Religion den Rücken gekehrt. Das ist der Stand der Dinge bei uns, das die Umwandlung des calvinischen und lutherischen Protestantismus.

[1] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 412 sqq.

Und ich darf wohl sagen, daß es in den meisten protestantischen Ländern ebenso steht wie bei uns. Aus Deutschland ist der Unglaube nach Holland gekommen. Der Haß, mit dem die Vertreter der genannten Lehren die Kirche verfolgen, richtet sich heute nicht so sehr gegen irgend eine einzelne katholische Lehre, als gegen die Kirche selbst, gegen ihre Existenz und ihr Wesen, gegen die Offenbarung, die sie bewahrt und verteidigt, gegen alles Übernatürliche und gegen jede Autorität, welche die geoffenbarten Wahrheiten lehrt und zu glauben vorschreibt. Diese Autorität hassen und bekämpfen sie, mag die Gesamtheit der Bischöfe als Träger derselben bezeichnet werden oder der Papst. Sie verkündigen jetzt offen und klar, daß von der katholischen Kirche die Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt werde und gelehrt werden müsse. ‚Das letzte Wort‘, so sagte vor kurzem einer der berühmtesten protestantischen Prediger, ‚das letzte Wort des Katholizismus ist die Unfehlbarkeit des Papstes.‘

Ferner haben sie das Dekret unseres Provinzialkonzils, in welchem mit den klarsten Worten die Unfehlbarkeit des Papstes verkündigt wurde, gelesen und gehört, ohne irgend ein Zeichen des Erstaunens oder der Unzufriedenheit zu äußern. Jetzt aber, gleich als wäre ihnen die Sorge für unsere heilige Kirche anvertraut, die sie längst gern begraben hätten, wollen sie nicht, daß die Unfehlbarkeit des Papstes definiert werde. Warum nicht? Wegen des Glanzes und der Kraft, welche die Kirche durch diese Definition gewinnt. Wird nun wegen der Definition die Entfremdung der Geister von der katholischen Kirche zunehmen? Nach meiner festesten Überzeugung ganz sicher nicht. Wird der Kampf unserer Feinde heftiger entbrennen? Das ist kaum möglich. Wenn aber Gott dieses zuläßt, so seien wir eingedenk, daß wir die streitende Kirche genannt werden und sind.

Was ich bis jetzt über den Zustand des Protestantismus gesagt habe, gilt von der eigentlichen Gelehrtenwelt. Wie steht es denn mit dem Volke? Der größere Teil der Gebildeten huldigt dem Indifferentismus oder träumt von einem universellen, über allen Religionen und Sekten erhabenen Christentume. Diese werden von der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht berührt. Unterbleibt dieselbe aber, so werden sie sich vielleicht rühmen, durch ihr Poltern verhindert zu haben, daß die Kirche sich zeige, wie sie ist, denn sie sind überzeugt, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Wesen der Kirche gehöre.

Über die unteren Schichten des Volkes ist wenig hinzuzufügen. Die große Menge wird bald dorthin verführt sein, wo die ungläubigen Propheten auf den Kathedern stehen. Wahr ist es, daß unter denen, die noch nicht allen Glauben verloren haben, das Umsichgreifen des Unglaubens eine Bewegung der Geister hervorgerufen hat. Aber leider ist diese Reaktion nicht zu Gunsten unserer heiligen Kirche ausgefallen. Eine Anzahl hat sich mit größerer Hartnäckigkeit dem strengen Calvinismus hingegeben, andere Gruppen haben sich in mehrere Sekten geteilt, wieder andere benutzen die Religion als einen Vorwand, um die Zügel der Sinnlichkeit zu lockern, andere hinwieder stürzen sich kopfüber in den schrecklichsten Aberglauben. In allen übrigen Dingen uneinig, sind sie eins im Hasse gegen die katholische Kirche, ohne sich gerade gegen ein spezielles Dogma derselben zu wenden.

Unterdessen öffnet die schauerliche Verwirrung, die unbeschreibliche Zerklüftung und die unheilbare Zwietracht im Protestantismus den Irrenden zuweilen die Augen, so daß sie die Wahrheit sehen. Ein Gegenstand ist es vor allem, der dann die Geister ergreift: die wunderbare Einheit der katholischen Kirche. Um eines beneiden uns alle: um die Gewißheit unseres Glaubens, um die ruhige Zuversicht, die sich auf eine unfehlbare Autorität gründet. Der Glanz der katholischen Einheit, der unsern irrenden Brüdern zuweilen Bewunderung abnötigt, wird aber um so herrlicher erstrahlen, wenn durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit alle Katholiken auf denjenigen hingewiesen werden, der immer lebt und gegenwärtig ist und wacht, dessen Ausspruch dem Irrtum nicht unterworfen ist, auf den unfehlbaren Stellvertreter Jesu Christi. Wir wissen nicht, wann unsere irrenden Brüder zum Vaterhause zurückkehren, aber hoffen und vertrauen dürfen wir, daß sie aus der Verwirrung, in der sie leben, endlich ihre Blicke auf den Berg richten, auf den für den Irrtum nicht zugänglichen Felsen, woher ihnen die Rettung kommt. —

Bevor der Erzbischof seine Rede schließt, spricht er noch ein paar Worte über die kleine Schar der Jansenisten, die sich in Holland erhalten hat. Große Hoffnung, daß sie sich wieder der Kirche anschließen werden, hat er nicht. Das Lebensprinzip dieser schismatischen Gemeinschaft, d. i. die Appellation an ein allgemeines Konzil, wird mit der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit untergehen. Vielleicht werden einzelne, die durch diese Ausflucht ihren Ungehorsam gegen die Kirche zu

entschuldigen suchten, sich nach der Definition wieder der Kirche nähern.

Endlich erklärt er es als seine feste Überzeugung, daß die in Aussicht genommene Definition in Bezug auf die Protestanten keine schlimmen Folgen haben, sondern eher einen günstigen Einfluß auf dieselben ausüben werde.

Eine in manchen Beziehungen, namentlich auch für die Beurteilung der religiösen Bewegung der Anglikaner lehrreiche Rede hielt der Erzbischof Manning[1] von Westminster.

Gleich im Anfange derselben erklärt Manning, daß er die theologische Seite der Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes andern Vätern überlassen wolle und sich ganz darauf beschränke, nachzuweisen, daß die Definition dieser Lehre in Anbetracht der Akatholiken, wenigstens der englischen, nicht nur zeitgemäß, sondern geradezu notwendig sei. Er betrachte sich im Vergleich zu den andern Vätern wie einen Schüler. Aber zur Behandlung der Frage, an die er trete, stehe ihm eine besondere Erfahrung zu Gebote, da er selbst Mitglied der anglikanischen Kirche gewesen und den Weg aus den Schatten des Todes, wo es keine Ordnung gebe, zu dem Jerusalem in der Höhe Schritt vor Schritt mühsam zurückgelegt habe. ‚Wenn es etwas gibt', beteuert er, ‚ich sage nicht, was ich weiß und kenne, sondern was ich aus allen Quellen und nach meiner ganzen Stellung kennen und wissen muß, so sind es ganz gewiß die Zustände und Verhältnisse meines Vaterlandes. In England bin ich geboren, unter Engländern bin ich nun schon alt geworden, mit Engländern war ich während meiner ganzen Lebenszeit innigst verbunden, in den öffentlichen Schulen meines Volkes und auf der angesehensten Universität Englands habe ich den ganzen Lauf der Studien mit meinen Altersgenossen zurückgelegt und bis auf den heutigen Tag pflege ich mit ihnen, durch Freundschaft und Bande aller Art verbunden, in der vertrautesten Weise zu verkehren.'

Eine baldige Rückkehr der Anglikaner zum katholischen Glauben, sagt der Redner, sei nicht zu erwarten. Doch hätten sich in den letzten fünfzig Jahren zwei große Veränderungen in England mit immer zunehmender Schnelligkeit vollzogen. Die eine bestehe in dem Zerfall und der Auflösung des anglikanischen Schismas, die andere in der Erneuerung und Entfaltung der katholischen Wahrheit und Einheit. Keine von beiden könne durch menschliche Ge-

[1] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 275 sqq.

walt aufgehalten werden; das in ihnen tätige Gesetz des Todes und des Lebens verfolge seinen Lauf. Die Zahl der Bekehrungen zur katholischen Kirche habe in den letzten dreißig Jahren beständig zugenommen; doch sei der Fortschritt der katholischen Kirche in England nicht nach der Zahl der Übertritte zum katholischen Glauben zu bemessen, sondern nach der beständig und sichtbar voranschreitenden Durchdringung des ganzen englischen Volkes durch die katholische Kirche, nach der Manifestation der katholischen Wahrheit, nach der Geistesrichtung der Gebildeten, und zwar auch der Ungläubigen, die da jeder geoffenbarten Wahrheit entgegentreten möchten, dem katholischen Glauben aber nicht mehr widersprächen. Aufgabe der Priester sei es in England, die logische Klarheit und die innere Durchsichtigkeit der katholischen Lehren, den Zusammenhang der Dogmen und so die unauflösliche Einheit des Glaubens darzulegen. Nichts gebe es, was dem Fortschritte der Kirche und der Wahrheit in England so hinderlich sein könne, als Kontroversen der Katholiken untereinander, ganz besonders, wenn dabei das Fundament der Gewißheit des ganzen Glaubens Gegenstand des Streites sei, nicht sowohl die höchste Regierungsgewalt, als vielmehr das unfehlbare Lehramt des Hauptes der Kirche, da durch eine solche Kontroverse die Unfehlbarkeit der Kirche selbst in Frage gestellt werde.

Aus seiner eigenen Erfahrung bezeugt der Erzbischof, daß er als Protestant bei Prüfung der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche die größte Schwierigkeit gefunden habe, nicht als habe er sie innerlich als unwahrscheinlich angesehen, sondern weil die Katholiken selbst über diese Lehre uneins waren. Es bestanden bei denselben verschiedene Ansichten über die Unfehlbarkeit ihres Hauptes, über die Tragweite der päpstlichen Handlungen, über die Ökumenizität verschiedener Konzilien, über den Träger des unfehlbaren Lehramtes, über die Quelle, woraus die unfehlbare Lehrgewalt fließe, über das Organ, das sie ausübe. ‚Ich konnte nicht verstehen‘, sagt Manning, ‚wie es möglich sei, daß, wenn weder der Papst ohne Episkopat, noch der Episkopat ohne den Papst unfehlbar sei, der eine dem andern verleihe, was keiner besitze. Außerdem schien es mir, daß, wenn der Papst dem Irrtume verfallen könne, die Kirche, weil sie dem Papste zum Gehorsam verpflichtet ist, entweder kraft des Gehorsams den Irrtum annehmen müsse, also auch nicht unfehlbar sei, oder wenn sie sich zu gehorchen weigerte, dem Ungehorsam gegen die von Gott gesetzte Autorität des Papstes verfalle. Es

schien also entweder mit der Unfehlbarkeit oder mit der Einheit der Kirche nichts zu sein. Alles dieses hüllte mir die ganze Lehre über die Kirche in schwarze Finsternis.'

Die Unfehlbarkeit des Papstes schien mir zweifelhaft, weil sie von Katholiken offen und frei bekämpft wurde. Die Unfehlbarkeit der Konzilien wurde mir zweifelhaft, weil über die Autorität von ein paar Konzilien gestritten wurde und ich kein Kriterium fand, um ein wahres Konzil von einem andern zu unterscheiden. Darum war ich auch über die Unfehlbarkeit der Kirche im unklaren und ungewissen. Das Merkmal der Wahrheit ist die Einheit, das des Irrtums die Uneinigkeit. So schien mir die Sache der katholischen Kirche bedenklich, da ihre Vertreter über jenen Hauptpunkt nicht einig waren. ‚Ich behaupte nicht', sagt er, ‚daß diese Gedanken logisch zusammenhangen, aber diejenigen, welche von Geburt an blind sind, pflegen die Leute wie Bäume wandeln zu sehen.' ‚Was ich aus der Erfahrung, die ich über mich selbst gemacht habe, mitteile, muß ich auch nach meiner Erfahrung über andere behaupten. Während meines ganzen Lebenslaufes stand ich, wie schon gesagt, mit Protestanten im vertrautesten Verkehr. Zwanzig Jahre verwalte ich das Seelsorgeramt in London . . ., und ebenso lange bin ich der Führer von Protestanten zur katholischen Kirche. Ich habe also eine doppelte Erfahrung, die über mich selbst und die Erfahrung über andere . . . und durch beide Arten von Erfahrung belehrt, stehe ich nicht an, zwei Behauptungen aufzustellen: 1. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist [bei Protestanten] der einzige vollwichtige Grund für eine wahre Bekehrung zum katholischen Glauben. 2. Nichts verdunkelt in gleichem Maße diese wichtigste Glaubenslehre und erregt leichter Zweifel gegen sie, als die Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Kontroversen, die sich hierüber unter uns selbst erhoben haben.' Manning erklärt, daß ihm zahlreiche Beispiele, von denen er einige mitteilt, diese Wahrheiten bestätigen. Darum behaupte er: 1. Die unter den Vätern entstandenen Streitigkeiten schaden und schwächen die Autorität der lehrenden Kirche im höchsten Maße. 2. Die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit wird nicht nur der Rückkehr der Protestanten zur Kirche nicht hinderlich sein, sondern, wenigstens in England, dieselbe im höchsten Grade fördern.

Um dieses noch besser ins Licht zu setzen, fügt er hinzu, daß alle englischen Protestanten die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes als die wirkliche Lehre der römischen Kirche, daß sie die

gallikanische und ähnliche Lehren aber nicht als katholische betrachten, sondern als Ausflüchte von Kontroversisten, und daß sie die Kontroverse über die Unfehlbarkeitslehre als ein Beispiel von Zwietracht bezüglich der Lehren ansehen, welche mit Zulassung der Kirche unter den Katholiken nach Art der protestantischen Freiheit und Verwirrung geduldet werde. Deshalb beuten sie auch den Gallikanismus stets als einen Beweis gegen die Wahrheit der katholischen Lehre aus. Daß nach dem Urteil der Anglikaner die päpstliche Unfehlbarkeit nichts anderes sei als die logische und strenge Entwicklung der katholischen Lehre über das Lehramt der Kirche, dafür hätten die letzten Monate die klarsten Beweise geliefert, was der Erzbischof durch wörtliche Zitate aus den vier Hauptblättern Englands zeigt[1]. Diese sagen in den deutlichsten Worten, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit weiter nichts sei als die einfache Entwicklung der katholischen Lehre von der Kirche, und daß das Konzil, die Wahrheit dieser Lehre vorausgesetzt, sie notwendig definieren müsse. Ja, sie sagen, daß die katholische Kirche, wenn diese Lehre definiert sei, die Akatholiken noch mehr anziehen würde, und daß es sich bei diesem Kampfe nicht nur um irgend eine Lehre handle, sondern um die Lehrautorität des römischen Stuhles und das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche überhaupt.

Sodann spricht der Erzbischof noch über die Katholiken Englands und ihren Wunsch, die vorgelegte Lehre definiert zu sehen, über das Dekret des Konzils von Florenz betreffend den Primat, das diese Lehre schon in sich enthalte und deshalb vom Vatikanischen Konzil authentisch erklärt werden müsse, und über das für manche Länder nachteilig gewordene Stillschweigen des Konzils von Trient in Sachen der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Er schließt mit der dringenden Bitte, dieselbe nunmehr zu definieren.

Von dieser klaren, logisch konsequenten, überzeugenden Rede erzählte später Manning nach dem Berichte seines Biographen[2] folgendes: ‚Ich schrieb die ganze Rede selbst und las sie dann dem damaligen Bischof von Beverley und dem P. Liberatore vor. Diese machten keine Veränderung. Ich hatte keine Ahnung von ihrer Länge: sie dauerte eine Stunde und fünfzig Minuten. Bevor ich die Rednerbühne bestieg, hatte ich etwas Angst, aber einmal da oben, war ich ganz ruhig. Ich sah den lieben alten Kardinal de Angelis

[1] Von diesen nennt er später ‚The Times', ‚The Pall Mall Gazette' und ‚The Standard'. *Purcell,* Life of Cardinal Manning II, 456.

[2] Ibid.

die Kardinäle in seiner Nähe verzweifelnd anschauen, als dächte er, ich werde niemals endigen. Aber die Bischöfe regten sich nicht, bis ich schloß. Kardinal Monaco, der am weitesten entfernt war, sagte mir, daß er jedes Wort gehört habe. Der Korrespondent des Standard bemerkt, daß ich mein Latein nicht in der vornehmen [grand] Oxfordaussprache gesprochen; sehr wahr, denn keine lebende Seele würde ein Wort verstanden haben. Kardinal Bilio sagte mir später, daß die zwei Reden, die er am höchsten schätze, diejenige des Kardinals Cullen und die meinige seien. Vielleicht sagte dies ein Freund aus Freundlichkeit; aber wahr ist es, daß wir beide nur die Sache wollten und keine Deklamation.' — Der Erzbischof Kenrick von St Louis bemerkt in seiner *Concio habenda, at non habita:* ,Mit großer Freude hörte ich den Erzbischof von Westminster in der Generalkongregation sprechen, und ich wußte nicht, was ich mehr an seiner Rede bewundern sollte, die Beredsamkeit des Mannes oder sein glühendes Verlangen, die neue Definition zu fördern oder sie gleichsam zu befehlen. Die Klarheit der Gedanken, die glückliche Wahl des Ausdruckes, die einzig schöne Darlegung, die große Autorität und die Einfalt des Geistes, die in dem Redner glänzten, zwangen mich fast, in die Worte auszubrechen: Talis cum sis, utinam noster esses usw.'[1]

Der Bischof Clifford von Clifton[2], der noch an demselben Tage (25. Mai) als Redner auftrat, vermochte die Väter nicht so zu fesseln wie Manning. Er suchte darzulegen, daß es bei dem englischen Volke nicht so sehr darauf ankomme, zu zeigen, wer in der Kirche der unfehlbare Lehrer sei, als daß überhaupt die Kirche unfehlbar sei. Aus England habe er Briefe von Geistlichen und Laien erhalten, in denen sich große Sorge wegen der ausgebrochenen Konzilsunruhen kundgebe und die Befürchtung ausgesprochen werde, daß, wenn die Definition erfolge, manche am Glauben Schiffbruch leiden würden.

Bezüglich der griechischen Schismatiker behaupteten die Definitionsgegner dasselbe, was sie hinsichtlich der Protestanten sagten, ganz besonders auch, daß diese Definition ein Hindernis für ihre Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche sein werde.

Erzbischof Simor von Gran[3], Primas von Ungarn, einem Lande, wie er sagt, wo mehrere Millionen Schismatiker wohnen, machte

---

[1] *Friedrich,* Documenta etc. I, 209. [2] Acta etc. III, 314.
[3] 55. Generalkongregation (20. Mai). Acta etc. III, 133 sq.

darauf aufmerksam, daß gerade die Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes der Hauptpunkt sei, welchen diese Schismatiker leugneten, und der das Hindernis für sie bilde, sich der römischen Kirche wieder anzuschließen. Die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, so sagt er, wird ihre Rückkehr noch mehr erschweren. Wer die geringere Bürde nicht tragen kann, wird auch vor der größeren zurückschrecken. Der Erzbischof glaubt, daß die Definition selbst für die mit der Kirche wiedervereinigten Orientalen, von denen achtzigtausend unter seiner erzbischöflichen Jurisdiktion lebten, Gefahren in sich berge. Gelegentlich der Anregung der Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes seien Emissäre aus einem benachbarten Reiche unter diese Katholiken geschickt worden, welche wie reißende Wölfe sie zu verschlingen suchten. Der Redner bittet die Väter, nach dem Beispiele des Konzils von Trient auf diesen Teil der Herde Rücksicht zu nehmen. Ganz ähnlich spricht der Bischof Bonnaz von Csanád[1] und Temesvár, und auch Bischof Stroßmayer von Diakovár[2] fürchtet wie Simor, daß durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur die Rückkehr der Nichtunierten zur katholischen Kirche erschwert, sondern auch die Standhaftigkeit der Unierten großen Gefahren ausgesetzt werde.

Bischof Salas von Concepción[3] in Chile dagegen bemerkt, die schismatischen Griechen dürften wohl das Vatikanische Konzil nicht abhalten, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu definieren. Denn diese seien ebensosehr Gegner des Primates, wie der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, ja sie betrachteten Primat und Unfehlbarkeit als eines und dasselbe und die päpstliche Unfehlbarkeit als unzertrennlich mit dem Primate verbunden, wie es ja auch wirklich der Fall sei. Wollen wir also, sagt er, ihrethalben die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit unterlassen, so müssen wir ihnen zuliebe auch die Lehre vom Primat unterdrücken und die Definition des Konzils von Florenz in Vergessenheit bringen, damit die Schismatiker sich wieder der katholischen Kirche anschließen können. Aber der Eifer für das Seelenheil anderer darf uns nicht von dem öffentlichen und vollen Bekenntnisse der katholischen Wahrheit abhalten. Dies wäre kein von Gott gewollter Eifer, sondern Trägheit, um nichts Schlimmeres zu sagen. Durch eine solche Hand-

[1] 60. Generalkongregation (28 Mai). Acta etc. III, 348.
[2] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 483.
[3] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 251.

lungsweise und solche Furchtsamkeit würden wir nicht einen einzigen Schismatiker zur katholischen Kirche bekehren. Im Gegenteil, sie würden uns auslachen und verhöhnen; und mit Recht, weil wir nicht die Kraft bewiesen, ohne Umschweife die Wahrheit zu bekennen.

In der Frage, ob die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit der Rückkehr der schismatischen Griechen hinderlich sein werde, verdiente auf dem Vatikanischen Konzil natürlich das Urteil der Griechen selbst, namentlich der Bischöfe griechischer Riten, welche mit den Ideen und Verhältnissen der nicht unierten Griechen am besten vertraut waren, die meiste Beachtung. Am ausführlichsten verbreitete sich über diese Frage der (lateinische) Erzbischof Maddalena von Corfu[1].

Maddalena entwirft uns ein wahrhaft trauriges Bild von dem griechischen Schisma und den Zuständen unter den Schismatikern. Er sagt, daß er, ein geborener Grieche, den größten Teil seines Lebens in Griechenland gelebt habe und die griechische Kirche, obgleich ihr selbst nicht angehörig, sehr verehre und liebe. Er bedauert das Los dieser Kirche, die, einst so mächtig, herrlich und fruchtbar, die Zierde und der Glanz der katholischen Religion, jetzt so unbedeutend, unfruchtbar und ruhmlos sei und nur noch als ein Wahrzeichen der göttlichen Strafe bestehe: Längst liegt die Feder eines Cyrillus, eines Gregor von Nazianz und Nyssa zerknickt am Boden, und längst ist die beredte Stimme eines Chrysostomus, Athanasius und Basilius verstummt. Schmachvolle Unwissenheit und schändliche Simonie beherrschen jetzt den griechischen Klerus. Es muß als ein Wunder betrachtet werden, wenn ein Teil dieses Klerus außer der Fähigkeit, das Meßbuch zu lesen, auch noch die Kenntnis der ersten Elemente der griechischen Sprache besitzt. Eine griechische Predigt ist bei den Schismatikern nur in den größeren Städten an höheren Festen zu hören, und dann ist es ein Laie, welcher predigt, ein Advokat oder Apotheker. Der Seeleneifer fehlt bei diesem Klerus ganz. Der priesterliche Charakter ist ihm nur ein Mittel, Geld für Frau und Kind zu erwerben; die Simonie erscheint ihm nicht nur als etwas Erlaubtes, sondern sogar als ein von dem Priesterstande ganz unzertrennliches Recht. Bei Unglücksfällen wie bei ansteckenden Krankheiten fliehen die Priester oder sie verbergen sich und lassen die ihrer Sorge anvertrauten Christen ohne priesterlichen Beistand sterben. Oft müssen sie durch die Polizei mit Gewalt zu den

[1] 55. Generalkongregation (20. Mai). Acta etc. III, 148 sqq.

Kranken geführt werden. Wird ein solcher Klerus genügendes Wissen und ernsten Willen haben, um zum Anschlusse seiner Kirche an den Mittelpunkte der Einheit mitzuwirken?

Auch von den Laien ist nichts zu erwarten. Sie sind zuerst Griechen und dann erst Christen. Sie sind, wie in früheren Zeiten, Anbeter ihrer Nationalität. Den Katholizismus betrachten sie als den unerbittlichen Feind ihrer Nation, und darum hassen sie ihn als das größte Übel. Sie sind deshalb weit, sehr weit entfernt von dem Anschlusse an den Mittelpunkt der Einheit. Stolz und Unwissenheit halten sie fern.

Der Redner glaubt, daß die Rückkehr erst dann möglich sein würde, wenn die Grundsätze des Rationalismus und die modernen Ideen von der Freiheit des Gewissens und der religiösen Indifferenz u. dgl. auch bei den Griechen Eingang gefunden hätten, was bald zu erwarten sei. Dann würde die griechische Kirche vor ihrem gänzlichen Untergange in dem schrecklichen Schiffbruche vielleicht das einzige Brett der Rettung ergreifen und in dem Hafen der katholischen Kirche Zuflucht suchen. Vielleicht auch, daß die Griechen einmal die Ideen des Fortschrittes und der Freiheit erfaßten und so der katholischen Kirche das Feld für ihr Eingreifen eröffnen würden.

Gewiß könne die Allmacht Gottes die Griechen auch auf anderem und kürzerem Wege wiederum nach Rom führen; aber auch in diesem Falle würde die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht das geringste Hindernis bilden. Einstweilen hätten die Griechen keinen guten Willen, sich zu bekehren, aber an Verstand und Logik fehle es ihnen nicht. Wenn sie es also endlich mit dem Anschlusse an Rom ernst meinten und in dem Papste den Stellvertreter Christi und das Haupt der Kirche sähen, würden sie auch alle Privilegien, die aus dem Primate fließen, dem Papste zuerkennen, und eines dieser Privilegien sei gewiß die Unfehlbarkeit in der Ausübung des höchsten Lehramtes. Und was sie mit der logischen Kraft ihres Verstandes finden würden, das sähen sie auch durch die Tradition ihrer Kirche aufs beste bestätigt. Ihre Väter nännten oft den Papst das Fundament der orthodoxen Dogmen und die festeste Basis des Glaubens. Wenn aber die orientalischen Konzilien das Papsttum als den festen Felsen des Glaubens bezeichneten, so geständen sie damit offen zu, daß in den dogmatischen Definitionen Petrus durch seine Nachfolger spreche.

Auch ihre Gebete und liturgischen Formeln seien sehr reich an Ausdrücken, welche den Glauben ihrer Väter an die Unfehlbarkeit

des römischen Papstes bezeugten. Und endlich lehre sie die eigene Erfahrung zur Genüge, wohin man ohne unfehlbaren Führer auf dem Gebiete der Offenbarung gelange. In den wichtigsten Stücken der Religion finde sich unter den Griechen die größte Uneinigkeit, so daß sie mit Bewunderung auf die durch das unfehlbare Lehramt des Papstes unter den Katholiken bewirkte Einheit schauten.

Daß die schismatischen Griechen also in der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit ein Hindernis für ihren Anschluß an die eine Kirche finden werden, schließt Maddalena seine Ausführungen, ist, wenn sie es mit dem Anschluß ehrlich meinen, durchaus nicht zu fürchten.

Der Bischof Bonnaz von Csanád und Temesvár[1] mußte später zugeben, daß das von Maddalena entworfene betrübende Bild des griechischen Schismas der Wahrheit entspreche, doch fügte er bei, dasselbe gebe vor allem den traurigen Zustand dieser Kirche in Griechenland und der nächsten Umgebung wieder, während die Lage in andern Gegenden, wie in seiner Heimat, besser sei. Bei den dortigen Schismatikern zeige sich auch eine größere Sehnsucht, zur Einheit zurückzukehren.

Von den griechischen Prälaten, die sich auf dem Vatikanischen Konzil gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit erklärten, hat überhaupt wohl kein einziger die größere Entfremdung der schismatischen Griechen von der römischen Kirche als Grund gegen die Definition geltend gemacht. Der Patriarch Jussef von Antiochien, vom griechisch-melchitischen Ritus, welcher wünschte, man möge das Schema fallen lassen, führte als Grund hierfür nicht die schlimmen Folgen der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit für die Bekehrung der schismatischen Griechen ins Feld, sondern die üble Wirkung überhaupt, welche die Erklärung des Primates bei denselben haben werde. Er setzte auseinander, weshalb weder die unierten noch die nicht unierten Griechen mit dem Schema zufrieden sein könnten. Die Rede Jussefs, wie auch ihre Widerlegung durch den armenischen Patriarchen Hassun, ist für die Kenntnis des griechischen Schismas und einiger unter den unierten Griechen vielfach verbreiteten inkorrekten Anschauungen über den Primat zu lehrreich, als daß wir ihren Inhalt nicht ausführlicher mitteilen sollten.

Jussef hatte weder Zweifel über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, noch hielt er ihre Definierung für inopportun. Er

[1] 60. Generalkongregation (28. Mai). Acta etc. III, 347 sq.

war Mitglied der Kongregation der Postulate. In der Sitzung, in der über die Unfehlbarkeitsadressen verhandelt wurde, erklärte er, daß er die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes annehme und glaube, daß sie im Dekrete des Konzils von Florenz über den Primat schon dargelegt sei [1]. Freilich hatte er früher ein Postulat unterschrieben, in welchem um Unterlassung der Definition gebeten wurde [2]. Aber in jener Sitzung gestand er, er habe früher aus Furcht, die Definition möchte die Rückkehr der schismatischen Griechen erschweren, dieselbe für inopportun gehalten, jetzt aber sei er durch die Gegenargumente für die Definition gewonnen worden [3].

In seiner Rede [4] nun legt Jussef dar, warum er dennoch das Schema unterdrückt sehen möchte. Der Grund war nicht das vierte Kapitel desselben mit der Unfehlbarkeitsdefinition, sondern das dritte mit der Definition der Lehre vom Wesen des Primates.

Das Schema, sagt Jussef im Beginne der Rede, zeige den schismatischen Griechen kein Entgegenkommen und erwecke in ihnen kein Verlangen nach der Wiedervereinigung mit Rom; im Gegenteile entfremde es die Griechen dem Mittelpunkte der christlichen Einheit noch mehr. Während in früheren Zeiten die katholische Kirche sich so sehr davor gehütet habe, die feierliche Exkommunikation über die griechischen Schismatiker auszusprechen — dies habe das Konzil von Trient besonders in seinem Kanon über die Unauflöslichkeit der Ehe gezeigt [5] —, seien die Kapitel und Kanones des Schemas geradezu direkt gegen die schismatischen Griechen gerichtet. Die Griechen seien bisher Schismatiker gewesen; durch die dogmatische Feststellung des Schemas mache man sie zu Häretikern

[1] S. Zweiter Band, S. 154 f. [2] C. V. 948 b.

[3] S. Zweiter Band, S. 154 f.

[4] 54. Generalkongregation (19. Mai). Acta etc. III, 124 sqq.

[5] Das Konzil von Trient hatte schon den Kanon bereit, in welchem es unter der Strafe des Bannes die Lehre verbot, daß der Ehebruch eines der Gatten die Ehe löse. Nun bestand unter den schismatischen Griechen seit alter Zeit die Sitte, daß der Ehemann seine Gattin, wenn sie sich durch Ehebruch verfehlt hatte, entließ und eine andere heiratete. Durch den Kanon wäre also derjenige, welcher diese Sitte als zu Recht bestehend verteidigt hätte, in den Bann erklärt worden. Die Gesandten der Republik Venedig baten nun das Konzil, den Wortlaut des Kanons zu ändern, damit die Griechen durch denselben nicht beleidigt würden. Das Konzil gab nach und änderte den Kanon so, daß er nicht mehr direkt unter einem Banne verbot, zu lehren, daß der Ehebruch die Ehe löse, sondern nur untersagte, die römische Kirche deshalb des Irrtums zu zeihen, weil sie lehre, daß der Ehebruch die Ehe nicht löse (*Pallavicini,* Hist. Conc. Trid. l. 22, cap. 4, n. 27 sqq.).

und lege ihrem Anschluß an die katholische Kirche ein neues Hindernis in den Weg. Man solle deshalb das Schema fallen lassen und sich begnügen, einfach die Lehre über den Primat, welche im Konzil von Florenz vorgelegt wurde, zu erneuern.

In dem florentinischen Dekret aber versteht Jussef die Worte *quemadmodum etiam* etc. als eine Beschränkung der vollen Gewalt über die ganze Kirche, welche dem Papste vorher im Dekrete beigelegt werde; in diesem Zusatz würden den orientalischen Patriarchen alle Rechte und Privilegien verbürgt, die ihnen durch die ökumenischen Konzilien und die Kanones gewährleistet seien. Diese Klausel, sagt er, sei das Fundament aller Verhandlungen der Lateiner und Griechen zur Herbeiführung der Wiedervereinigung des Orients mit dem Okzident gewesen. Sie sei nun aus dem florentinischen Dekrete, wie es im Schema zitiert werde, weggelassen[1], und ebendieses würde sowohl die unierten Orientalen Rom entfremden, wie auch ein großes Hindernis für die Rückkehr der Schismatiker sein. Wie können wir, fragt er, die uns im Schema vorgelegte Konstitution in dieser Form im Oriente verbreiten und wie sie vor den Schismatikern verteidigen? Werden sie uns nicht der Verachtung des Altertums und der Verstümmelung von Konzilsdekreten und Kanones anklagen? Was werden wir antworten, wenn sie uns die Konzilien des Orients vorlegen: den sechsten Kanon des ersten Konzils von Nicäa, den achten Kanon des ersten Konzils von Konstantinopel, den siebzehnten Kanon des vierten Konzils von Konstantinopel, den vierten des Konzils von Chalcedon? Wie kann das florentinische Dekret in dieser Form mit der Praxis des ganzen Altertums und auch mit den Apostolischen Konstitutionen der Päpste vereinbart werden, welche den zur Einheit zurückkehrenden Griechen versichert haben, daß keine Änderung von ihnen verlangt werden und ihre Rechte unangetastet bleiben sollen?

Vom höchsten Altertume bis auf den heutigen Tag, sagt der Patriarch, galt bei den Orientalen folgendes als Typus der Kirche: Sie zerfällt nach kanonischem Rechte in fünf Patriarchate und wird nach göttlichem Rechte durch einen Patriarchen, als Fürst der

[1] Der Redner irrt, wenn er sagt, der Zusatz sei im Zitate aus dem Florentinum im Schema weggelassen. Im ursprünglichen Schema der Konstitution *De Ecclesia* fehlte er freilich (s. C. V. 571 c). Aber die Glaubensdeputation hatte ihn bei der Bearbeitung des neuen Schemas hinzugefügt (s. oben S. 143), und so befand er sich in dem in der Generalkongregation bei der Debatte vorliegenden Schema (C. V. 271 b).

andern, zusammengehalten (in uno aliorum principe iure divino colligatur). Die Einheit besteht darin, daß die Bischöfe mit ihrem Patriarchen und die Patriarchen unter sich und vor allem mit dem römischen Patriarchen in Glaube und Liebe verkehren: nach göttlichem Rechte ist also einer, der römische Papst, der Fürst der übrigen, nach kanonischem Rechte gibt es fünf Fürsten der Kirche und Nachfolger der Apostel. Die orientalische Kirche schreibt dem römischen Papste die höchste und vollste Gewalt zu, aber so, daß die Fülle seiner Gewalt mit den Rechten der Patriarchalkirchen in Einklang gebracht wird. Darum ist es kraft eines ganz alten Gewohnheitsrechtes geschehen, daß die Päpste niemals oder nur in den allerwichtigsten Fällen diesen Sitzen gegenüber ihre ordentliche und unmittelbare Gewalt ausübten, die wir jetzt, ohne eine Ausnahme zu machen, definieren sollen. Diese Definition aber würde die Verfassung der ganzen griechischen Kirche vollständig vernichten.

Wir können sie also nicht annehmen. ‚Denn durch achtzehn Jahrhunderte, also von den Anfängen der christlichen Religion an bis auf den heutigen Tag, ist diese Kirche stets verwaltet worden nach ihr eigens angepaßten Kanones, nach einer besondern Disziplin, nach eigenen Einrichtungen, welche die älteste Gewohnheit, die mit dem apostolischen Zeitalter beginnt, eingeführt hat, welche die ältesten Partikular- und Generalsynoden gutgeheißen, welche die Väter und Lehrer gebilligt und welche alle Geschlechter so vieler Jahrhunderte durch die größte Verehrung geheiligt haben. Die Basis und das Fundament dieser Regierungsart ist ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit; zu glauben, was der höchste Stuhl Petri lehrt, die Verbindung mit ihm zu wahren, wie das gesamte Altertum es überliefert und Papst Pius IX. es in seinem Schreiben [„In Suprema“ an die Orientalen] einschärft, ist aber ebenso unbedingt notwendig: Diese beiden Dinge machen die orientalische griechische Kirche aus und fallen bei den Orientalen in ein und dasselbe zusammen, welche unerschütterlich daran festhalten, daß die äußere Form und die Selbständigkeit der kirchlichen Regierung die charakteristische Bedingung ihrer religiösen und sozialen Existenz seien.‘ —

Wir haben diese Stelle aus der Rede des griechischen Patriarchen wörtlich mitgeteilt, weil sie vor allem einen Einblick in die Ideen gewährt, von welchen manche unierte Griechen beherrscht waren. In Bezug auf die Unfehlbarkeit des Papstes hatte der Patriarch offenbar keine Schwierigkeit; denn die Lehren des Papstes im Glauben aufzunehmen erklärt er als die bekannte und alte Pflicht aller

Christen. Dagegen zeigt er schiefe Anschauungen über die volle Regierungsgewalt des Papstes im Orient. Nach ihm beschränkt das Dekret des Konzils von Florenz die Vollgewalt des Papstes gegenüber allen Christen durch den Zusatz *quemadmodum etiam* etc., d. h. es erklärt, daß der Papst die Vollgewalt habe, insofern Konzilien und Kanones derselben keine Grenzen setzen. Er glaubt denn auch, daß die alten Konzilien und päpstlichen Erlasse den Patriarchen des Orients besondere Privilegien in Bezug auf Disziplin und Riten verliehen hätten, kraft deren sich die orientalische Kirche eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit von dem Papste bewahre. Wir haben schon bei Betrachtung der Wirren in der orientalischen Kirche vor dem Konzil[1] gesehen, daß diese Ideen von einer gewissen Unabhängigkeit der orientalischen Kirchen weit verbreitet waren und bei dem starren Festhalten der Orientalen an ihren alten Einrichtungen äußerst bedenkliche Folgen haben konnten.

Anklänge an die Rede Jussefs hat die Rede eines andern griechischen Prälaten, des Erzbischofs Vancsa von Fogaras in Siebenbürgen[2], der dem rumänischen Ritus angehörte. Auch dieser sprach wie Jussef hauptsächlich gegen das dritte Kapitel des Schemas, in welchem das Wesen der päpstlichen Regierungsgewalt dargelegt wird. Doch wandte er sich auch gegen das vierte Kapitel und glaubte, daß die in beiden Kapiteln dargelegte Lehre mit der Lehre der unierten Griechen nicht übereinstimme. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit stimme mit der bei den Griechen geltenden Doktrin nicht überein, weil die Griechen die höchste unfehlbare Lehrgewalt der mit dem Papste vereinten Gesamtheit der Bischöfe beilegten. Er ist bestrebt, die Wahrheit dieser Ansicht darzulegen, zeigt aber nicht, daß derselben die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit widerstreite, da beide, sowohl der Papst wie die Gesamtheit des Lehrkörpers, unfehlbar sein können. Ebenso beweist er, daß die Bischöfe in der Kirche Regierungsgewalt haben, was keineswegs mit der im dritten Kapitel dargelegten Lehre von der Gewalt des Papstes im Widerspruche steht. Wie Jussef macht er den Vorschlag, wegen der unierten und nichtunierten Griechen das ganze Schema fallen zu lassen und sich mit dem Dekret des Florentinums über den Primat zu begnügen. Über den Sinn dieses Dekrets spricht er sich aber nicht weiter aus.

---

[1] S. Zweiter Band, S. 325 ff.

[2] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 452.

Ein dritter orientalischer Kirchenfürst, Antonius Hassun, der Patriarch der Armenier[1], machte es sich zur Aufgabe, die unrichtigen Ideen Jussefs über den Primat zu widerlegen.

Jussef habe eine dreifache Behauptung ausgesprochen: das Schema, namentlich aber sein drittes Kapitel, streite 1. mit dem Typus der Kirche, wie er bei den Orientalen seit den ältesten Zeiten bis jetzt festgehalten worden sei, 2. mit den Kanones des ersten Konzils von Nicäa, des ersten von Konstantinopel, des Konzils von Chalcedon, besonders aber mit dem Dekret des Konzils von Florenz und endlich 3. mit den Konstitutionen der Päpste, auch mit denen, welche Pius IX. erlassen habe.

In Bezug auf den ersten Punkt, daß nach Ansicht der Orientalen die Unabhängigkeit in der Regierung der Kirche die charakteristische Bedingung ihrer religiösen und bürgerlichen Existenz sei, bemerkt Hassun, eine solche Lehre von der Unabhängigkeit der griechischen Kirche habe das katholische Altertum gar nicht gekannt; dasselbe habe das gerade Gegenteil gelehrt, was er durch eine große Menge von Zitaten aus den griechischen Kirchenvätern, Kirchenschriftstellern und andern angesehenen und gelehrten Männern beweist, die wir hier nicht anführen können.

Die Kanones der Konzilien, denen das Schema nach Jussefs Behauptung widerstreiten soll, erklärt Hassun so, daß sie mit dem Schema in Einklang zu bringen sind. Mit Übergehung seiner andern Ausführungen wollen wir nur erwähnen, was er über das florentinische Dekret sagt. Er glaubt, es gebe überhaupt keine Definition und keinen Kanon ökumenischer Konzilien, worin die höchste Gewalt des römischen Papstes klarer und deutlicher ausgesprochen sei als in ebendiesem Dekret. In dem Zusatz *quemadmodum etiam* etc. sei keineswegs eine Beschränkung des vorher vom Primat Gesagten enthalten. Um diese in den Worten zu finden, lese man anstatt ‚quemadmodum etiam‘ die Worte ‚iuxta quod‘. Aber diese Lesart sei nach dem Originale zu verwerfen, und wenn auch ‚iuxta quod‘ gelesen werde, bleibe doch der Sinn derselbe. Denn nichts gehe so klar aus den Kanones und den Dekreten der Konzilien hervor als die höchste und durch keine Grenzen eingeschränkte Gewalt des Papstes. Die Definition sei auch immer von allen Katholiken mit Ausnahme von wenigen so verstanden worden, daß der Zusatz ‚quemadmodum etiam‘ keine Einschränkung sei, und die wenigen, welche

[1] 57. Generalkongregation (23. Mai). Acta etc. III, 200 sqq.

ihn als solche erklärten, hätten ihrer Ansicht nie in der Praxis Geltung zu verschaffen gesucht. Von allen Häretikern und Schismatikern dagegen seien die Worte im einschränkenden Sinne verstanden worden.

Ebensowenig enthielten die folgenden Worte *Renovantes insuper* etc. eine Beschränkung der päpstlichen Machtfülle. Der erste Teil des Dekrets sei dogmatisch, nämlich derjenige, welcher über den Primat handle; der andere, in welchem die Rede von den Patriarchen sei, beziehe sich auf die Disziplin. Die Griechen hätten freilich einen andern, die päpstliche Gewalt beschränkenden Satz gewollt, aber die Bischöfe und der Papst Eugen IV. hätten ihnen, trotz ihrer oft wiederholten Drohung, augenblicklich abzureisen, einen unentwegten Widerstand entgegengesetzt.

Hassun beweist seine Behauptung noch weiter aus der allgemeinen Anerkennung der uneingeschränkten päpstlichen Gewalt durch die Glaubensformel aller morgenländischen Patriarchen, welche als Patriarchen des orientalischen Ritus von den Päpsten bestätigt und anerkannt worden seien. Auch ihre Vorfahren hätten stets bei ihrem Übertritte zur katholischen Kirche die durch keine Grenzen beschränkte Gewalt des Papstes anerkannt.

Was endlich die päpstlichen Konstitutionen anlange, auf die sich der Patriarch Jussef berufen habe, so hätten die Päpste wohl zugesagt, in Bezug auf die Riten bei den Orientalen alles Alte beizubehalten, aber ihr Versprechen bezöge sich keineswegs auf die Regierung der Kirche; und auch hinsichtlich der Riten hätten sie nur unter der Bedingung versprochen, sich der Änderungen zu enthalten, daß dieselben nichts in sich begreifen, was dem Glauben, der Reinheit der Sitten, der katholischen Einheit und der kirchlichen Ehrbarkeit entgegenstehe. Eine Autonomie in der kirchlichen Regierung hätten die Päpste auch nicht versprechen können, da sie nicht die Macht besaßen, einem dem Primate wesentlichen Rechte, die Kirchen zu regieren, zu entsagen. Hassun beweist seinen Satz noch besonders aus dem Schreiben Pius' IX. an die Orientalen vom Jahre 1848. Nach einem kurzen Hinweis auf die andern apostolischen Briefe, die derselbe Papst an die Orientalen erlassen hat, schließt er mit der Mahnung, das Schema anzunehmen, und zeigt, wie es gerade für die unierten Kirchen des Orients von besonderem Nutzen sein werde, wenn man die Autorität des römischen Papstes klar darlege und befestige.

Achtes Kapitel.

Die Debatten über die Opportunität der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Schluß. — Ob die Definition wegen der öffentlichen Meinung oder wegen der Regierungen zu unterlassen sei.

Das Jahrhundert des Rationalismus. — Rivet will auf die öffentliche Meinung Rücksicht genommen haben. — Clifford ebenso. — Dagegen Räß. — Gastaldi. — Die Regierungen und das Konzil. — Greith über die feindliche Gesinnung der Schweizer Regierungen. — de Preux und Lachat. — Cullen fürchtet die Regierungen nicht. — Dagegen Clifford. — Salas meint, bei dogmatischen Fragen seien die Regierungen nicht zu berücksichtigen. — Ebenso Rota. — Die Emanzipation der Katholiken Großbritanniens und die päpstliche Unfehlbarkeit. — Cullen. — Mac Evilly. — Purcell über einen Eid irischer Bischöfe. — Gilooly.

Das Jahrhundert, in welchem das Vatikanische Konzil gefeiert wurde, war das Jahrhundert des Rationalismus. Am Ende des 18. Jahrhunderts entstanden, beherrschte derselbe im Beginne des 19. alle protestantischen Universitäten und verbreitete sich von hier über alle Stände. Auch die Katholiken blieben von den rationalistischen Ideen nicht unberührt, und selbst in guten und dem Glauben ganz ergebenen Kreisen verspürte man einen Hauch dieser glaubensfeindlichen Luft: eine gewisse Scheu vor dem Übernatürlichen, ein zu großes Bestreben, das Gebiet desselben nach Möglichkeit zu beschränken, übernatürliche Tatsachen natürlich zu erklären und übernatürliche Wahrheiten durch natürliche Gründe dem Verstande zu beweisen.

Diese Zeitrichtung war der Annahme der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht günstig. Daß ein Konzil unfehlbar sei, hielten alle Katholiken ohne Schwierigkeit fest nicht nur aus Pflicht, weil sie diese Wahrheit durch die allgemeine Übereinstimmung der ganzen Kirche zu glauben gehalten waren, sondern auch deshalb, weil es leicht begreiflich erschien, daß die Bischöfe aller Nationen nicht allesamt dem gleichen Irrtume anhangen würden, zumal wenn man,

freilich irrig, die Übereinstimmung aller bei Definition einer Glaubenswahrheit für erforderlich hielt. Daß aber eine einzelne Person, der Papst, in Definierung von Glaubenslehren nicht von der Wahrheit abweichen könne, schien der bloßen Vernunft weniger einleuchtend zu sein. In Wirklichkeit war zwar für ein Konzil ebenso wie für den Papst ein übernatürlicher Beistand Gottes erforderlich, damit es keinen Irrtum lehren könne, aber es schien doch die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Vernunft annehmbarer als die eines Einzelnen. Schon aus diesem Grunde war die herrschende Geistesrichtung der zu definierenden Wahrheit feind, und zwar war dies bei den verschiedenen Nationen mehr oder weniger der Fall je nach dem Einflusse, den sich der Rationalismus bei denselben zu erringen gewußt hatte.

Darum war die Voraussetzung des Bischofs Rivet[1], die wir schon kennen gelernt haben, wenngleich übertrieben, so doch nicht ganz unwahr, daß ein großer Teil — er sagte: der größere Teil — der Menschen der zur Definition vorgelegten Lehre feindlich gegenüberstehe. Auch mochten sich darunter sonst eifrige Katholiken befinden. Es war dies, wie Rivet beifügte, der Macht der heutigen Ideen zuzuschreiben, welche dem Geiste die entgegengesetzte Ansicht schon von den zartesten Jahren an eingepflanzt habe. Es wurde also die Lehre nicht aus erkannten Gründen, sondern einfach deshalb abgewiesen, weil sie nicht zusagte und nicht zu den Ideen, die unsere Zeit beherrschen, paßte; darum müsse, wie Rivet glaubt, das Konzil sich der Definition enthalten, indem der öffentlichen Meinung, der Königin der Welt, Rechnung zu tragen sei. Diese Forderung wurde von Bischof Räß[2] mit Recht entschieden verworfen, wie sie auch schon von andern, z. B. dem Erzbischofe von Saragossa, abgewiesen worden war. Bischof Clifford[3] hingegen, der immer vermitteln wollte, gab zwar zu, daß die Kirche aus Menschenfurcht die Wahrheit nicht verschweigen dürfe, meinte aber, daß sie in allen Dingen die Klugheit zur Ratgeberin nehmen und darum in vielen Dingen auch die öffentliche Meinung berücksichtigen müsse.

Beides ist wahr und wurde schon von Bischof Räß zugestanden. In vielen Dingen muß die Kirche auf die öffentliche Meinung Rücksicht nehmen. Aber darf sie in der ‚Klugheit' und Anpassung an die öffent-

[1] Acta etc. III, 18. Vgl. oben S. 214 ff.
[2] Acta etc. III, 175 sq. Oben S. 218 f.
[3] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 311.

liche Meinung so weit gehen, daß sie eine ihrer Hut anvertraute geoffenbarte Wahrheit, die gerade wegen einer verkehrten und glaubensfeindlichen Zeitrichtung in Gefahr ist, verdunkelt zu werden, aus Rücksicht auf ebendiese Zeitrichtung mit Stillschweigen bedeckt? Wenn die gewichtigsten Gründe für eine solche Anpassung bestehen, und wenn dazu eine offene Darlegung der Wahrheit nicht durchaus notwendig ist, dann mag das Stillschweigen vorzuziehen sein. Aber welche Gründe führte Clifford für die Unterlassung an? Es stehe zu befürchten, daß die Definition zahlreiche Apostasien zur Folge haben und ein Hindernis für die Rückkehr der Protestanten zur Kirche sein werde. Allein daß diese Rücksichten von der Definition nicht abhalten durften, war schon genugsam von den Vätern erwogen worden. Bischof Gastaldi[1] meinte sogar, daß für die Beschlüsse eines Konzils die öffentliche Meinung überhaupt gar nicht in Betracht kommen könne. ‚Ich wundere mich', erklärte er, ‚daß auf dieser Rednerbühne gesagt worden ist, bei den dogmatischen Definitionen müsse man einigermaßen wenigstens der öffentlichen Meinung nachgeben, die ja eine Königin genannt werde. Oft ist sie keine Königin, sondern eine Tyrannin. Unter den theologischen Quellen finde ich die Heilige Schrift, die heilige Tradition, die Dekrete der Konzilien und der Päpste; niemals habe ich unter denselben die öffentliche Meinung gefunden. Die öffentliche Meinung hat, wenn es sich um dogmatische Definitionen handelt, gar kein Recht, ihre Stimme in dieser Aula zu erheben.'

Am wenigsten frei von den herrschenden Zeitideen waren die Männer, welche an der Spitze der Regierungen standen. Wir haben im zweiten Bande[2] das Verhalten der einzelnen Regierungen zum Konzile bis zum Schlusse desselben ausführlich dargestellt. Zwar legte keine Regierung als solche dem Vatikanischen Konzil Schwierigkeiten in den Weg, die Lehre von der Infallibilität des Papstes zum Dogma zu erheben. Es fehlte auch nicht an offiziellen Erklärungen, welche die Definition eines solchen Dogmas als eine rein kirchliche Angelegenheit anerkannten, in die der Staat sich einzumischen kein Recht habe. Allein daß die Minister durchgängig der Definition dieses Dogmas ungünstig gesinnt waren und mit der Minorität der Bischöfe sympathisierten, das war kein Geheimnis und wurde durch verschiedene Äußerungen und Tatsachen offenkundig. Man kann es

[1] 61 Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 382.
[2] Drittes Buch, Elftes Kapitel.

geradezu von allen annehmen, denn selbst der französische Ministerpräsident Ollivier, der sich immer mit der Freiheit brüstete, die er dem Konzil gestatte, konnte die Abneigung, welche er gegen die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit hatte, nicht verhehlen und sprach seine Sympathien für die Minoritätsbischöfe offen aus. Ganz besonders aber suchten fast alle in Rom beglaubigten Gesandten die Bestrebungen der Minorität zu fördern, an ihrer Spitze der bayrische Gesandte Graf Tauffkirchen und der preußische Gesandte Graf Arnim, der, mit dem ruhigen Zuwarten der Regierungen sehr unzufrieden, seine Regierung immer wieder zu einem Eingreifen in den Gang des Konzils zu drängen trachtete[1].

Bei diesen Gesinnungen der Staatsmänner war die Warnung, daß die Definition von den schlimmsten Folgen für das Verhältnis der Kirche zu den Staaten begleitet sein könnte, nicht leichter Hand abzuweisen. Man behauptete, die Regierungen würden sich für das Vorgehen des Konzils gleichsam rächen, indem sie gegenüber der durch die Definition neu gekräftigten Kirche durch kirchenfeindliche Maßnahmen auch den Staat zu kräftigen suchen würden. In diesem Sinne sprach Kardinal Schwarzenberg[2] die Befürchtung aus, daß die Definition die Veranlassung zur Gründung von Nationalkirchen sein könnte, und befürchtete Erzbischof Darboy von Paris[3], daß die leitenden Staatsmänner wegen der Definition die Trennung von Kirche und Staat durchsetzen würden.

Von keinem Staate aber wurde für den Fall der Definition so viel Schlimmes vorausgesagt wie von der freien Schweiz. Der Bischof Greith von St Gallen[4] gibt in seiner Rede sehr betrübende Nachrichten über das Vorgehen der Regierungen dieses Landes gegen die Kirche und stellt der Kirche für den Fall der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit das traurigste Los in Aussicht. Die Regierungen der Schweiz, so sagt er, werden die Gelegenheit benutzen, die ungerechten Gesetze vom *Placetum regium,* vom höchsten Aufsichtsrechte, und der Revision wieder einzuführen, und werden es nicht unterlassen, uns mit allen Arten von Plackereien zu belästigen. Die Protestanten und die mit ihnen verbündeten Ungläubigen, so führt er aus, haben nicht nur in fast allen Kantonalversammlungen, sondern auch in der Nationalversammlung der

---

[1] S. Zweiter Band, S. 676 ff.
[2] Acta etc. III, 79. S. oben S. 224. [3] Ibid. III, 161. Oben S. 240.
[4] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 51 sqq.

Schweiz das Übergewicht, und in ihrer Hand liegt das Los der katholischen Kirche dieses Landes. In den letzten zwanzig Jahren haben sie bereits viele Männer- und Frauenklöster zerstört und ihre Güter eingezogen, katholische Kollegien haben sie unterdrückt und in gemischte oder religionslose Schulen umgewandelt, die bürgerliche Ehe haben sie für gültig erklärt, Sonn- und Feiertage abgeschafft und den einst so herrlichen Weinberg unseres Vaterlandes aufs elendeste verwüstet.

Aber sie wollen noch weiter gehen. Sie wollen die Katholiken der Schweiz von aller Verbindung mit dem Heiligen Stuhle loslösen und durch Betrug und Gesetzgebung zum Schisma verleiten. Schon geben sie sich Mühe, die öffentliche Meinung durch die Blätter und in den Wahlversammlungen zu bearbeiten, indem sie sagen, daß die katholischen Schweizer weder wahre Freiheits- noch Vaterlandsliebe haben könnten, ja daß man sie als Fremde und Ausländer betrachten und behandeln müsse, solange sie dem römischen Papste unterworfen seien. Sie müßten also von diesem getrennt und zu einer neu zu schaffenden Nationalkirche vereinigt werden.

Dieses Ziel verfolgen sie mit dem Aufgebot aller Mittel, und seitdem sie von der Absicht des Konzils, die päpstliche Unfehlbarkeit zu definieren, gehört haben, sind ihre Führer zusammengetreten und haben eine feierliche Proklamation an alle Katholiken erlassen und sie aufgefordert, überall Gesellschaften zu bilden zu dem Ende, die katholische Kirche vollständig von Rom zu trennen, eine demokratische Konstitution des Klerus zu entwerfen und eine Nationalkirche zu gründen. Im nächsten Sommer wird eine Revision der Bundesverfassung vorgenommen, und wenn es dann den kirchlichen Wühlern gelingt, die Protestanten gegen die Katholiken aufzuhetzen und für ihre Pläne zu gewinnen, so werden wir eine Zentralrepublik oder wenigstens eine Zentralgesetzgebung in kirchlichen und Schulangelegenheiten erhalten, was nichts anderes bedeutet als eine große Verfolgung der Kirche, den Untergang aller noch übrigen Klöster, aller Kollegien und Schulen katholischer Fundation, und endlich die völlige Unterjochung des katholischen Volkes. Dies wird die Antwort unserer Gegner auf die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sein.

Es schmerzt mich sehr, fügt der Bischof hinzu, über die deutsche Schweiz hier solche Mitteilungen machen zu müssen. Ich habe es getan, um meine Pflicht zu erfüllen. Wenn ich als schlechter Prophet erfunden werde, wird dies keinen mehr freuen als mich selbst.

Zwei andere Schweizer Bischöfe, der Bischof de Preux von Sitten[1] und der Bischof Lachat von Basel[2], bestätigten, was der Bischof von St Gallen von den Verfolgungen der Kirche in der Schweiz und von den kirchenfeindlichen Absichten der Partei, welche die Macht in Händen habe, gesagt hatte. Aber beide glaubten, daß dieses Vorgehen der Kirchenfeinde kein Grund für das Konzil sein könne, sich der Definition zu enthalten. Die feindlichen Absichten gegen die Kirche, sagte der Bischof de Preux, haben ihren Grund nicht in der Unfehlbarkeitsfrage, denn sie waren längst vorhanden, bevor die heute brennende Kontroverse begann. Auch wird diese Frage für die Zukunft nicht die Ursache von neuen Verfolgungen sein. Freilich wird sie den Vorwand zu denselben bieten müssen. Aber die Verfolgungen kommen auch ohne sie, da es der Plan der schweizerischen Kirchenfeinde ist, die katholische Kirche in der Eidgenossenschaft ganz zu vernichten.

Dem Kardinal Schwarzenberg, der, wie wir gehört haben, die Befürchtung äußerte, es möchte durch die Definition das Verlangen nach Nationalkirchen angeregt werden, erwiderte Kardinal Cullen[3] durch einen Hinweis auf Irland, wo die Katholiken solche Bemühungen der Regierungen vereiteln konnten. Drei Jahrhunderte hindurch, sagt er, haben sich die mächtigsten Fürsten Englands aus allen Kräften bemüht, in Irland eine Nationalkirche zu stiften; weil aber die Bischöfe unter sich einig und mit dem Apostolischen Stuhle innig verbunden und das Volk gläubig war, haben sie ihr Vorhaben nie ausführen können. Wenn ein Volk und seine Bischöfe glaubenstreu und dem Apostolischen Stuhle ergeben sind, wird es weder Fürsten noch Revolutionen noch geheimen Gesellschaften je gelingen, eine Nationalkirche zu stande zu bringen.

Diese mutige Behauptung griff aber Bischof Clifford[4] an. Er wies hin auf England, Schottland, Preußen, das obere Deutschland, Dänemark, Schweden, Norwegen, in denen die Regierungen in ihrem Bestreben, Nationalkirchen zu gründen, Erfolg gehabt hätten. — Allein diese Beispiele scheinen weniger glücklich gewählt zu sein. Sie

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 237.
[2] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 375.
[3] 54. Generalkongregation (19. Mai). Acta etc. III, 107.
[4] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 315.

zeigen wohl, daß Völker abfallen können, daß aber Fürsten gegen den Willen der Völker Nationalkirchen zu stiften vermögen, folgt aus ihnen nicht. Immerhin aber hatte Clifford recht, wenn er dazu aufforderte, den Fürsten keine Veranlassung zu geben, an Gründung von Nationalkirchen zu denken. Die bloße Furcht jedoch, einen solchen Gedanken in den Fürsten anzuregen, konnte unmöglich ein Grund sein, die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu unterlassen.

Sehr entschieden sprach über diesen Gegenstand der chilenische Bischof Salas[1]. Bei Definition eines Dogmas, sagte er, sind die Regierungen überhaupt ganz aus dem Spiele zu lassen. Jesus Christus hat den Aposteln nicht befohlen, bei der Ausführung ihres Lehrauftrages Kaiser und Regierungen um ihre Gunst zu bitten. Woher kommt denn für die Kirche diese neue Regel, daß sie sich bei der Erklärung einer religiösen Wahrheit zuerst die Frage vorlege, ob dieselbe den Regierungen gefalle oder nicht? Die Zugehörigkeit zur katholischen Religion gibt gewiß der Regierung kein Recht, sich in die kirchliche Lehrtätigkeit einzumischen. Dazu kommt, daß viele Regierungen sogar eine feindliche Stellung gegen die Kirche eingenommen haben. Sie haben also um so weniger einen Anspruch darauf, von der Kirche bei der Ausübung ihrer Tätigkeit mit besonderer Aufmerksamkeit berücksichtigt zu werden. Doch wirft man ein, daß man sich Verfolgungen aussetze, wenn man die Regierungen durch ihnen mißfällige Definitionen reize. Also aus Furcht soll man sie unterlassen? Allein der Bischof soll nach dem hl. Chrysostomus ein mutiger Mann sein. Mut aber kennt keine Furcht. Kommen also Verfolgungen, gut, sie mögen kommen. Fürchtet sie nicht, sagt Christus. Sterbend werden wir siegen. Doch der Ruhm der Märtyrer ist uns nicht beschieden. Wir werden wegen der Definition nicht das Leben verlieren. So groß wird der Unwille der Männer der Regierung nicht sein, daß sie sich deshalb an unserem Leben vergreifen. Und wenn ihr Zorn noch wachsen sollte, so steht ihm gegenüber das katholische Bewußtsein, das katholische Volk und besonders die unbesiegbare Kraft der katholischen Bischöfe; sie setzten ihre Brust stets wie einen Felsen dem Ansturme und den Wagnissen der Feinde der Kirche entgegen, an dem dieselben sich wie schäumende Wogen brechen und in Dunst auflösen.

---

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 252 sqq.

Mit Salas übereinstimmend äußert sich Bischof Rota[1]. ‚Die Regierungen?‘ sagt er. ‚Ich möchte alle hier versammelten Bischöfe fragen, ob die Verfolgungen, die sie erduldet haben und noch erdulden, ihren Ursprung erst von der Frage herleiten, ob die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem Konzil verhandelt werden solle, oder ob sie nicht vielmehr auch schon bevor nur von einem Konzil die Rede war, Beraubungen, Kerker, Verbannung und Strafen aller Art erfahren mußten. Ich erinnere nur an die Italiener und Spanier, deren Leiden noch jüngeren Datums und deren Schädigungen vielleicht größer sind.‘

In England und Irland schien indessen noch ein besonderes Hindernis für das Bekenntnis der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu bestehen. In den zum Schema eingereichten Bemerkungen wurde von mehreren Vätern darauf aufmerksam gemacht, daß die Bischöfe und Theologen Englands und Irlands vor der Emanzipation der Katholiken vom englischen Parlamente befragt worden seien, ob sie annähmen, daß der Papst ohne Zustimmung der Bischöfe dem Volke Glaubens- und Sittendekrete auferlegen könne[2]. Alle Bischöfe und Theologen, so heißt es in der 97. Bemerkung, und unter diesen zwei Vorgänger des Kardinals von Dublin, hätten diese Frage verneint. Mit dieser Antwort zufrieden, habe das Parlament den Katholiken die bürgerlichen Rechte zuerkannt. ‚Wer wird nun‘, so fragt der Verfasser der genannten Bemerkung, ‚die Protestanten überzeugen, daß die Katholiken sich nicht gegen Ehre und guten Glauben verfehlen, wenn sie damals, als es sich um die Erlangung der Bürgerrechte handelte, öffentlich erklärten, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes gehöre nicht zum katholischen Glauben, nun aber, nachdem sie ihren Zweck erreicht haben, von ihrer öffentlichen Erklärung abweichen und das Gegenteil sagen?‘

Über diese 97. Bemerkung sprachen in der Generaldebatte mehrere irische Bischöfe. Kardinal Cullen berührt sie insofern, als er ausführlich beweist, daß seine beiden Vorgänger, von denen allein in der Bemerkung die Rede sein kann, offen und feierlich die

---

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 267.

[2] So in den Bemerkungen 17. 83. 97. 130. Die Bemerkungen der Bischöfe zum Schema über die Unfehlbarkeit des Papstes sind veröffentlicht von *Friedrich*, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870 II, 212 ff. Die Aktenstücke zur Katholikenemanzipation in England finden sich in *Friedberg*, Sammlung der Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Konzil S. 347 ff.

Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes anerkannt haben [1]. Der Bischof Mac Evilly von Galway [2] aber geht auf den ganzen Inhalt der Bemerkung ein.

Er sagt, die Bischöfe, von denen in der Bemerkung die Rede sei, hätten auf die Anfrage des Parlaments hin erklärt, was er auch jetzt noch von der Rednerbühne des Vatikanischen Konzils zu erklären keinen Anstand nehme, es gehöre die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht derart zum katholischen Glauben, daß die Katholiken sie unter Strafe der Häresie annehmen müßten.

Sodann behaupte der Verfasser der Bemerkung, daß das Parlament im Vertrauen auf die Antwort der Bischöfe den Katholiken die bürgerlichen Rechte zugestanden habe. Wenn hierdurch gesagt sein solle, daß die Erklärung der Bischöfe jemals ein Beweggrund für die englische Regierung gewesen sei, oder daß diese Erklärung irgendwie als eine *conditio sine qua non* für die Zulassung zu den vollen bürgerlichen Rechten gegolten habe, so müsse dieses als eine offenbar unrichtige Behauptung zurückgewiesen werden. Die katholischen Irländer seien nämlich, wie dies aus den Reden des Ministerpräsidenten Robert Peel und des Herzogs von Wellington, des ersten Rates der Krone zur Zeit der Katholikenemanzipation, hervorgehe, zum Genusse der vollen Bürgerrechte zugelassen worden, weil sich Irland unter Leitung O'Connells als eine nicht zu verachtende Macht im Staate bewährt hatte und weil man einen Bürgerkrieg befürchtete, falls man fortfahren würde, die Katholiken zu behandeln wie bisher. Jene Eide der Bischöfe, von denen die Bemerkung spreche, hätten gar keinen Einfluß auf das Zugeständnis der bürgerlichen Rechte an die Katholiken Irlands und an einige wenige Katholiken Englands gehabt.

Später kam der Erzbischof Purcell von Cincinnati [3] noch einmal in unbestimmten Worten auf einen Eid zu sprechen, in welchem irländische Bischöfe dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes entsagt hätten. Er fügte hinzu, daß fünfunddreißig Ausgaben einer Schrift: *Principia Catholicorum Angliae circa regem et summum Pontificem*, von der ein Exemplar dem Minister Pitt übergeben wurde, in England und Irland erschienen seien, um den Beweis zu liefern, daß alle Katholiken jener Lehre entsagt hätten.

---

[1] 54. Generalkongregation (19. Mai). Acta etc. III, 112.

[2] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 293 sq.

[3] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 436.

Von wem die Schrift stamme und ob der versuchte Nachweis gelungen sei, davon sagte der Redner nichts. Von jenem Eide aber erklärte der Bischof Gillooly von Elphin [1], derselbe habe von einigen irischen Bischöfen und Katholiken unter gewissen Verhältnissen geleistet werden müssen, sei jetzt aber abgeschafft; auch habe er nur die Beteuerung enthalten, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht zu den definierten Dogmen gehöre.

[1] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 502.

Neuntes Kapitel.

Nachlese aus der Generaldebatte über das Schema der ersten Konstitution von der Kirche Christi und Schluß derselben.

Schwierigkeiten der Debatte. — Sie waren durch kleinere Konferenzen nicht zu heben. — Verschiedene Terminologie bei Gegnern und Freunden der Definition. — Dechamps darüber. — Maret über die ‚getrennte, absolute, persönliche' Unfehlbarkeit. — Gastaldi. — Caixal y Estrade. — Im ganzen ruhiger Verlauf der Verhandlungen. — Dechamps und Hefele. — Stroßmayer und Valerga. — Schwarzenberg über Angriffe auf die Konzilsminorität in öffentlichen Blättern. — Cullen über Angriffe auf den Papst besonders durch den ‚Janus'. — Darboy über Umtriebe außerhalb des Konzils. — Ebenso Mac Evilly. — Salas über den vorgeblichen Unterschied zwischen Bischöfen großer und kleiner Städte. — Donnets Lob der Missionsbischöfe. — Lange Dauer der Generaldebatte. — Schlußantrag angenommen. — Rückblick. — Protest der Minoritätsbischöfe.

Eine Debatte, an der sich so viele Personen beteiligten, konnte kein so lebendiges und wechselvolles Bild gewähren wie die Besprechung eines Gegenstandes in kleineren Kreisen, wo Behauptung und Widerrede, Einwand und Erklärung, Frage und Antwort stets schnell aufeinander folgen. Die Ordnung verlangte, daß jeder, der sprechen wollte, sich vorher anmeldete, und da sich bei der Generaldebatte sehr viele zum Worte meldeten und die Rangordnung für die Reihenfolge der Redner bestimmend war, so mußten manche Väter oft ziemlich lange warten, bis sie zur Rednerbühne gerufen wurden. Die Bischöfe Clifford[1] und Maret[2] beantragten deshalb, durch einen vom Plenum des Konzils gewählten Ausschuß über die strittigen Punkte Konferenzen abhalten zu lassen, wie dies Kardinal Schwarzenberg mit zwölf andern Vätern schon früher in einer Bittschrift vorgeschlagen hatte[3]. Aber solche Konferenzen weniger

[1] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 319.
[2] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 532.
[3] C. V. 972 d sqq.

Väter würden die Arbeit nur vermehrt und in die Länge gezogen haben. Was sie beschlossen hätten, wären nur ihre eigenen Gutachten gewesen, und nach ihren Sitzungen hätte die Arbeit in den Generalkongregationen erst wieder von neuem begonnen. Außerdem bestanden ja schon Ausschüsse, die für die Vorberatungen und zur Erledigung solcher Punkte, welche im Plenum nicht gut behandelt werden konnten, gewählt worden waren, nämlich die Deputationen. Zur sofortigen Beseitigung von Mißverständnissen diente die Regel der Geschäftsordnung, nach der die Mitglieder einer Deputation mit Erlaubnis der Präsidenten gleich nach einer Rede oder am folgenden Tage zur Verteidigung oder Erklärung des Schemas die Rednerbühne besteigen konnten [1], eine Befugnis, deren sich die Mitglieder der Glaubensdeputation auch fleißig bedienten.

Auffallend war es, daß die Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sich einer andern Terminologie zur Bezeichnung dieses Dogmas bedienten als die Freunde derselben. Sie nannten die päpstliche Unfehlbarkeit gern eine persönliche, absolute, getrennte (personalis, absoluta, separata) Unfehlbarkeit. Auch nannten sie das Dogma vielfach ein neues Dogma. Beides läßt allerdings einen richtigen Sinn zu, kann aber auch sehr leicht mißverstanden werden.

Schon am ersten Tage der Debatte kamen solche Ausdrücke vor, weshalb Erzbischof Dechamps zu Beginn der 52. Generalkongregation im Namen der Glaubensdeputation die Bitte an die Redner richtete, diese Benennungen zu vermeiden.

Es sei gesagt worden, so führt er aus [2], daß dem Volke durch die Definierung des neuen Dogmas von der persönlichen und absoluten Unfehlbarkeit des Papstes ein unerträgliches Joch auferlegt werde. Wenn diese Worte in einem Sinne aufgefaßt würden, in welchem manche wenig gebildete Laien dieselben verständen, so sei das Joch, das durch die Definition auferlegt werde, wahrhaft unerträglich für alle, auch für seine Schultern und für die der übrigen Väter. Unter einem neuen Dogma verständen jene Leute eine neue dem Offenbarungsschatze der Kirche hinzugefügte Lehre. Aber es handle sich nicht um eine neue Lehre; daß man sie in der Urzeit des Christentums gekannt habe, bezeuge ja schon die alte Sitte, die auch von den Patriarchen des Orients geübt worden

---

[1] Decretum 20. Febr. n. 9. C. V. 68 c.

[2] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 38 sqq.

sei, immer zum Papste als dem höchsten Richter in Glaubensfragen seine Zuflucht zu nehmen. Ebenso erhelle dies aus den im Schema aufgeführten ökumenischen Konzilien.

Auch handle es sich nicht um eine absolute Unfehlbarkeit, sondern um eine sehr beschränkte. Denn nur in Bezug auf die im *Depositum Fidei* enthaltenen Glaubenslehren und die zu ihrem Schutze notwendigen Wahrheiten werde dem Papste Unfehlbarkeit zugeschrieben.

Drittens sei die Rede nicht von einer unfehlbaren Person. Denn wenn die Person des Papstes unfehlbar wäre, so wäre er auch als Privatperson unfehlbar, und zwar unfehlbar in allen Dingen. Aber dies sei nicht der Fall. Denn nur dann werde er durch Gott vor Irrtum bewahrt, wenn er seines Amtes als höchster Richter des Glaubens walte, wie ja auch im Schema gesagt werde.

Hierfür beruft sich Dechamps auf mehrere angesehene Theologen. Er zitiert die Worte Sfondratis, welcher sage: ‚Da dieses Privileg [der Unfehlbarkeit] dem öffentlichen Nutzen der Kirche dienen sollte, wollte Gott dasselbe nicht an die Person knüpfen, sondern an das Amt, und es sollte dem Papste nur dann zukommen, wenn er seines Amtes als Papst walte.‘ — Gerade so dächten die andern Schriftsteller, die sich, wie z. B. der Erzbischof von Westminster, wohl einmal des Ausdrucks der ‚persönlichen‘ Unfehlbarkeit bedienten. Muzzarelli, der auch dieses Wort gebrauche, erkläre ausdrücklich, die Unfehlbarkeit komme nicht der Person, sondern dem Amte zu.

Hieraus folge zugleich, daß der Ausdruck getrennte Unfehlbarkeit nicht passend sei. Denn so oft der Papst als Papst handle, handle er als lebendiges Haupt der Kirche, also nicht von ihr oder den Bischöfen getrennt, wenn er auch ohne ihre Mithilfe die päpstliche Gewalt ausübe.

Diese Erklärungen wurden von mehreren Gegnern der Definition dankbar aufgenommen und beachtet. Andere aber hielten die gerügte Ausdrucksweise bei, in der sie, wie es scheint, eine Verstärkung ihrer Beweise gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit oder gegen die Definition derselben sahen. Noch der letzte Redner, Bischof Maret[1], bestand darauf, die Unfehlbarkeit, die definiert werden solle, eine *separata, absoluta* und *personalis* zu nennen, und führte seine Gründe hierfür an. Diese Unfehlbarkeit, so sagte er,

[1] 64. Generalkongregation (3. Juni). Acta etc. III, 520.

ist eine getrennte, da der Papst für sich und getrennt von den Bischöfen urteilt und entscheidet. Sie ist ferner eine absolute. Das Absolute wird dem Bedingten entgegengesetzt. Welche Bedingung aber ist dem Papste für seine Entscheidungen in Glaubens- und Sittendingen gesetzt? Keine. Also ist die Unfehlbarkeit, von der das Schema spricht, eine absolute. Ebenso ist sie eine persönliche. Denn kein anderer steht dem Papste bei seiner Definition notwendig bei, und von seinem Willen allein hängt sie ab.

Aber bei der Wahl einer Bezeichnung kommt es nicht allein darauf an, daß sie aus irgend welchen Gründen als berechtigt erscheint, sondern auch darauf, daß sie Mißverständnisse ausschließt; und das ist bei der von Maret beliebten Ausdrucksweise nicht der Fall. So kann die päpstliche Unfehlbarkeit keineswegs getrennt genannt werden, weil der Papst das unfehlbare Dekret ohne Beihilfe eines andern gibt. ‚Mein Haupt', sagt Gastaldi[1], ‚sieht ohne Mitwirkung des Armes, . . . es spricht und hört ohne die Mitwirkung der andern Glieder; aber alles dies tut es nicht getrennt, weil es dann tot wäre, sondern mit dem Körper verbunden.' Dagegen könnte die päpstliche Unfehlbarkeit ganz gewiß z. B. eine persönliche genannt werden. Dechamps selbst gesteht, daß sie zuweilen so genannt worden sei, und Bischof Caixal y Estrade[2] von Urgel dringt darauf, daß man die Unfehlbarkeit des Papstes eine persönliche nenne, weil dieser Vorzug der Person des Petrus von Christus verheißen und gegeben worden und weil man durch diesen Ausdruck der falschen Ansicht entgegentrete, daß nicht der Papst, sondern der Stuhl Petri unfehlbar sei. Wegen dieser Meinungsverschiedenheit Caixals und Dechamps' meint Clifford[3], daß der Stand der Frage den Vätern nicht klar genug vorgelegt worden sei, worin ihm Purcell zustimmt[4]. — Allein das war unrichtig. Hier handelte es sich nur um den Ausdruck. Wer nach so vielen Disputationen der Väter wirklich noch nicht wußte, worum es sich in der Debatte handelte, hatte die Schuld davon offenbar sich selbst zuzuschreiben.

Im ganzen nahmen die Verhandlungen einen sehr ruhigen Verlauf. Stürmische Szenen, wie wir sie früher einigemal gefunden haben, kamen gar nicht mehr vor. Nur selten sahen sich die Prä-

[1] 61. Generalkongregation (30. Mai). Acta etc. III, 386.
[2] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 246.
[3] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 318.
[4] 62. Generalkongregation (31 Mai). Acta etc. III, 433.

sidenten veranlaßt, eine Rede zu unterbrechen. Den Rednern war die größte Freiheit gewährt, alle ihre Bedenken gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und gegen die Opportunität der Definition dieser Lehre vorzubringen, und die Gegner der Definition benutzten, wie wir gesehen haben, diese Freiheit in ausgiebigster Weise.

Weil es aber bei Disputationen für die Vertreter entgegenstehender Ansichten schwer ist, stets in den Ausdrücken Maß zu halten und sich vor Beleidigungen der Gegner zu hüten, so bat Erzbischof Sadoc Alemany, der zweite Redner in der Generaldebatte, die Väter auch noch eigens, sich bei den Verhandlungen der höchsten Mäßigung, Sanftmut und Liebe zu befleißigen. ‚Wir sind dies', sagte er, ‚unserer Ehre, unsern Diözesen, den Völkern der ganzen Welt, der Geschichte, welche nicht stirbt, schuldig. Beweise mögen dargelegt, Einwürfe dagegen gemacht, die Wahrheit untersucht werden; aber wir alle, die Verteidiger sowohl wie die Angreifer, wollen ein Herz und eine Seele sein.'[1]

Diese schöne Ermahnung haben sich in der Tat alle zu Herzen genommen, und sie ist nur sehr selten vergessen worden. Einmal entschlüpfte dem Erzbischof Dechamps[2] ein scheinbar hartes Wort, auf das später Bischof Hefele nicht ohne eine gewisse Gereiztheit die Antwort gab. Der Erzbischof hatte gesagt, wenn sich in der Spezialdebatte über das vierte Kapitel einige finden würden, welche behaupteten, daß je ein Papst in seinen Aussprüchen *ex cathedra* geirrt habe, so würden andere bereit sein, ihnen zu zeigen, ‚daß sie die ganze Nacht hindurch gearbeitet und nichts gefangen hätten, weil sie nicht auf das Wort des Herrn ihre Netze ausgeworfen'. Darauf schloß Hefele noch am selben Tage seine Rede mit einer Bemerkung in Betreff seiner Broschüre über die Honoriusfrage und fügte hinzu: ‚Ich konnte irren, und jedermann hat das Recht, zu urteilen, ob ich in meiner Schrift nur einen Luftstreich gemacht oder ob ich einen Fisch gefangen habe. Aber über meine innere Absicht soll keiner urteilen als Gott allein. Ob ich im Namen Gottes die Netze ausgeworfen oder nicht, weiß der allein, welcher der Erforscher der Herzen ist und welcher diesen Primat, glaube ich, an niemanden übertragen hat.'[3] Dieses sind die einzigen

---

[1] 51. Generalkongregation (14. Mai). Acta etc. III, 10.
[2] 52. Generalkongregation (17. Mai). Acta etc. III, 42.
[3] Acta etc. III, 62.

unfreundlichen Worte, die mir in den vielen und langen Reden begegnet sind, wenn man nicht die Antwort, die Bischof Stroßmayer dem Patriarchen Valerga gab, ein unfreundliches Wort nennen will.

Valerga[1] zog eine Parallele zwischen der monotheletischen Streitigkeit und der gegenwärtigen Kontroverse über die Unfehlbarkeit des Papstes, die er recht genau und geistreich durchführte. Er wies eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen beiden Kontroversen auf: In beiden förderte die weltliche Regierung die Verbreitung der unrichtigen Lehre, in beiden widerstand anfangs der Klerus, der aber dann teilweise nachgab, in beiden widerstrebte man der Definition der wahren Lehre, weil sie eine neue Lehre und ihre Definition inopportun sei. Wie die Lehre von dem göttlichen und menschlichen Willen in Christo schon durch die Definition des Konzils von Chalcedon feststand, in welcher die Lehre von der vollen Gotteswesenheit und der vollen Menschennatur Christi definiert wurde, so war auch die Unfehlbarkeit des Papstes schon in der Definition des Konzils von Florenz dargelegt, in welcher dem Papste die volle Lehrgewalt in der Kirche zuerkannt wurde. Das letztere führte Valerga genauer aus[2] und zeigte dann, daß es an der Zeit sei, nun auf dem Konzil vom Vatikan auch ausdrücklich die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren. Valerga behandelte seinen Gegenstand in äußerst zarter Weise, bediente sich keines Wortes, das an sich geeignet war, die Empfindlichkeit eines Vertreters der entgegengesetzten Ansicht zu wecken und sagte über die von ihm bekämpfte Lehre weiter nichts, als was nötig war, um sie als eine unrichtige und auf dem Konzil zu verwerfende darzustellen.

Trotzdem hatte seine Darstellung, wie wir später sehen werden, die französischen Bischöfe der Minorität sehr beleidigt, und schon jetzt in der Generaldebatte äußerte sich Bischof Stroßmayer[3], der intimste Freund jener Bischöfe, über die Ausführungen Valergas in ziemlich scharfer Weise. ‚Ich sehe‘, sagt er, ‚daß durch solche Beweisführungen und Vergleiche viele Beleidigungen, natürlich gegen den Willen des ausgezeichneten Bischofs, angehäuft werden; Beleidigungen gegenüber Mitbrüdern, die von derselben heiligen Absicht beseelt sind wie er und die nun unter dem vagen und un-

---

[1] 62. Generalkongregation (31. Mai). Acta etc. III, 417.
[2] S. oben S. 209 f.
[3] 63. Generalkongregation (2. Juni). Acta etc. III, 472.

bestimmten Namen des Gallikanismus mit den alten Häretikern verglichen werden; Beleidigungen gegenüber der herrlichen und nach meiner Ansicht überaus ruhmvollen Kirche Frankreichs, die in diesen letzten Zeiten aus der bittersten Verfolgung durch Gottes Gnade und die Kraft ihrer eigenen Tugend als Siegerin hervorging, und die der Welt die heiligsten Märtyrer, Bekenner und Apostel gab; Beleidigungen der gelehrtesten und um die Kirche Gottes wohlverdientesten Bischöfe, wie Bossuets und anderer, welche, wenn sie vorgestern [am Tage der Rede Valergas] aus dem Grabe hätten erstehen und in unsere Mitte treten können, gewiß in Staunen geraten wären, daß sie für all ihre der Kirche geleisteten Dienste nunmehr im Angesichte des ganzen Konzils mit den alten Häretikern, einem Sergius, Pyrrhus u. a., verglichen werden. Das größte Unrecht endlich wird durch diesen Vergleich bedauerlicherweise unserem heiligen Zwecke und unserer Absicht zugefügt, die dahin zielen muß, daß unter uns Friede, Ruhe und Eintracht segensreich walte. Dieses wird aber durch einen solchen Vergleich, wenigstens nach meinem Urteile, niemals erreicht werden.‘

Scharfe Bemerkungen über die Konzilsbewegungen außerhalb des Konzils wurden von den Anhängern der Minorität sowohl wie der Majorität ausgesprochen. Kardinal Schwarzenberg[1] klagte in sehr ernsten Worten darüber, daß Schriftsteller, welche gegen die Ansicht der Minorität aufträten, in der letzten Zeit die Freiheit der Rede im Konzile bedroht hätten, ja daß sie mit Gewalt den Vätern ihre Ansicht aufzudrängen schienen und so redeten, als wenn dogmatische Lehren, worüber noch im Konzile verhandelt werde, schon definiert und endgültig entschieden seien. ‚In öffentlichen Blättern und Zeitungen‘, sagte er, ‚haben Männer, die gar nicht zur bischöflichen Hierarchie gehören, im Gegenteil hauptsächlich Laien sind, nicht wenige ehrwürdige Bischöfe dieses Konzils, deren Ansicht von der ihrigen abweicht, des Liberalismus anzuklagen und den Feinden der Kirche beizuzählen gewagt; ja sie sind in ihrer Anmaßung so weit gegangen, dieselben mit den Häretikern und den Anhängern des Staatsdespotismus und den Bekrittelern des Heiligen Stuhles in Vergleich zu stellen.‘

In der folgenden Generalkongregation kam Kardinal Cullen[2] auf diese Klage Schwarzenbergs zurück. Vor allem erklärte er sein

[1] 53. Generalkongregation (18. Mai). Acta etc. III, 73.

[2] Acta etc. III, 102 sq.

Bedauern darüber, daß die Verfasser jener Artikel, über welche Schwarzenberg Klage führte, die Ehrfurcht gegen die Bischöfe und Nachfolger der Apostel verletzt hätten. Dann aber sprach er umgekehrt auch von dem Benehmen, das die Schriftsteller, welche die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bekämpften, gegen den Papst beobachteten. ‚Es ist bekannt', sagte er, ‚daß Broschüren und umfangreiche Schriften gegen die Päpste erschienen sind, Schriften voll von Erdichtungen, Verleumdungen und Lügen aller Art, wie sie nur immer die Person der Päpste verletzen können. Als Beispiel nenne ich ein in Deutschland weithin bekanntes Buch, welches unter dem Namen eines heidnischen Gottes, der ein doppeltes Gesicht hat, erschienen ist. Ich glaube, daß der Verfasser [durch den Gott mit doppeltem Gesicht] anzeigen wollte, er sei protestantisch und katholisch zugleich. Dieses Buch hat in Deutschland eine sehr weite Verbreitung gefunden, ebenso in Frankreich, England und, mit Schmerzen sage ich es, auch in Irland. In der englischen Übersetzung wird es fast umsonst unter unser gläubiges Volk verteilt. Dürfen die Katholiken schweigen, wenn so etwas geschieht? Sollen wir sagen, es sei nicht erlaubt, die Verleumdungen und Beschimpfungen, durch die unser Heiliger Vater und der Stuhl Petri angegriffen wird, zurückzuweisen? Wird es nicht erlaubt sein, diese zu widerlegen, und soll es den Gegnern und Feinden der Religion gestattet sein, frei in der ganzen Welt ihre Schmähungen zu verbreiten? In ihren Schriften gehen unsere Katholiken zuweilen über die Grenze hinaus, auch die besten Katholiken, wenn sie herausgefordert sind; da man sie mit Verleumdungen angreift, überschreiten sie bisweilen die richtigen Grenzen, und das ist zu bedauern. Doch können wir sie deshalb kaum verurteilen. Verurteilen müssen wir vielmehr diejenigen, welche gegen den Papst, gegen die Kirche und gegen alles schreiben, was in unserer Religion heilig ist.'

Auch in der Rede des Erzbischofs Darboy von Paris, die wir oben ihrem Hauptinhalte nach mitgeteilt haben, findet sich eine scharfe Anklage gegen Umtriebe außerhalb des Konzils, die einen Druck auf dasselbe ausüben wollten. Sie seien durch demagogische Kunstgriffe hervorgerufen und hätten den Zweck, den Bischöfen die Furcht einzuflößen, daß sie nicht in ihre Diözesen zurückkehren oder dieselben fernerhin nicht ohne große Schwierigkeiten leiten könnten, wenn sie der Definition widerständen [1].

---

[1] Vgl. oben S. 234.

Der Erzbischof mag hierbei an die ,Umtriebe' gedacht haben, welche in den Diözesen Marseille [1] und St-Brieuc [2] gegen die Bischöfe Place und David stattgefunden hatten. Hier spitzten sich die Gegensätze zwischen Bischof und Diözesanen in der Tat in einem solchen Grade zu, daß die Rückkehr der beiden Oberhirten in ihren früheren Wirkungskreis kaum möglich schien. Bischof Place hatte seinen Priestern den freien Verkehr mit dem Papste untersagt, und Bischof David hatte den Unwillen seiner Diözesanen durch seinen Widerstand gegen die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit erregt, indem er so weit gegangen war, den Père Gratry zu seinen Schmähbriefen gegen Rom zu beglückwünschen und zu weiteren Briefen aufzufordern. Nach den Prinzipien Döllingers und seiner Gesinnungsgenossen hätten sich diese Bischöfe nicht beklagen dürfen, sondern im Gegenteile ihre Stellung zur Unfehlbarkeitsfrage auf dem Konzil ändern müssen, da ja nach Döllingers Behauptungen ein Bischof auf dem Konzil die Aufgabe hat, den Glauben seiner Diözese zu bezeugen, nicht aber, dasjenige auszusprechen, was er nach andern Quellen für die von den Aposteln überlieferte Lehre hält. Die Äußerungen der Unzufriedenheit der Diözesanen mit dem Vorgehen ihrer Bischöfe wären also für letztere nicht ein verwerflicher Zwang, sondern eine den ersteren zustehende Belehrung und Ermahnung zur Pflichterfüllung gewesen.

Bischof Mac Evilly [3] von Galway spricht in einer Weise über die Wühlereien außerhalb des Konzils, daß seine Worte zugleich eine Anklage gegen mehrere Bischöfe werden, welche unter seinen Zuhörern sitzen, besonders gegen Darboy und Dupanloup. Zugleich berücksichtigt er die von Schwarzenberg und Darboy erhobenen Klagen.

Nach der Erklärung, wie die Dinge nun einmal lägen, bleibe den Bischöfen keine Wahl mehr; es liege für sie die Notwendigkeit vor, Gottes Wahrheit offen und mutig zu verkünden und die päpstliche Unfehlbarkeit zu definieren, fährt er fort: ,Ich sage, wie die Dinge jetzt einmal liegen, denn es würde kaum zu etwas Gutem dienen, im Gegenteil wahrscheinlich nur die Veranlassung zu gegenseitigen Anschuldigungen bieten, wenn man nach den Gründen und besondern Umständen forschen wollte, die der gegenwärtigen Lage

---

[1] Vgl. oben Zweiter Band, S. 567 ff.

[2] Vgl. ebd. S. 571 ff.

[3] 59. Generalkongregation (25. Mai). Acta etc. III, 297 sqq.

zunächst ihren Ursprung gegeben haben. Was würde es z. B. nützen, ... über die Autorschaft einer gewissen Broschüre Untersuchungen anzustellen, die vor zwölf Monaten als eine Übersetzung aus dem Deutschen an die Bischöfe englischer Zunge gesandt wurde [1], und die ich im verflossenen November mit meinen eigenen Augen auf französisch in Gestalt eines berühmten Hirtenschreibens [2] wiedergelesen habe, in welchem die päpstliche Unfehlbarkeit, wenn nicht in bedrohlicher, so doch in heftiger Weise bekämpft wurde? ... Was würde es nützen, nach dem Ursprung oder den Ursachen anderer Schriften zu forschen, die hier nur Schmerz verursachen, die gegen die Unfehlbarkeit geschrieben sind und nach einer Lehre schmecken, die gewiß nicht ganz katholisch ist? Dieses und ähnliches will ich beiseite lassen. Doch erlaube ich mir, mit der größten Ehrfurcht zu bemerken, daß einige hochwürdigste Redner mir wenigstens an einer kleinen Schwäche des Gedächtnisses zu leiden schienen, als sie sich hier von der Rednerbühne aus über den Zwang beklagten, dem gewisse Bischöfe ausgesetzt gewesen seien, und dabei die oben erwähnte Beeinträchtigung der Freiheit ganz zu vergessen schienen. Da ich zu gesetzeskundigen Männern rede, die in dem kirchlichen Rechte wohlbewandert sind, brauche ich nicht an die schweren Strafen zu erinnern, die im kanonischen Rechte gegen alle festgesetzt sind, welche es versuchen, die Hilfe des weltlichen Armes gegen die Kirche oder das ihr vorgesetzte Oberhaupt anzurufen. Da diese ausgezeichneten Redner sich über die gewalttätige Art einiger öffentlichen Blätter beklagten, die in Rom und Paris die Bischöfe ein wenig hergenommen haben, so bedauere ich, daß sie die zahlreichen Schmähungen gegen das Konzil und unsern geliebten Vater und alle die schamlosen Verleumdungen zu vergessen schienen, welche von der ganzen Schar der ungläubigen und liberalen Blätter in die Welt geschleudert werden, und unter andern auch von einigen dem Namen nach katholischen Blättern in Frankreich und Deutschland, denen aus dieser heiligen Stadt der Stoff zugeführt wird, — die, kaum daß die Tinte aus der Feder geflossen war, trotz des päpstlichen Geheimnisses und mit offenbarer Verletzung von Treue und Ehre, sogar die Schemata veröffentlichten, die uns vorgelegt worden sind, und die den Männern der Politik die Veranlassung boten, den Versuch zu machen, unsere bischöfliche Freiheit entweder ganz zu unterdrücken oder

[1] S. Erster Band, S. 227 ff.
[2] S. ebd. S. 283 ff.

unter verschiedenen falschen Vorwänden wider alles Recht zu beschränken.‘

‚Gewisse Bischöfe‘, fügt Mac Evilly noch hinzu, ‚beklagen sich darüber, daß sie in Zeitungen angegriffen werden. Aber wenn ein Bischof einen Brief schreibt, der nicht seine Diözese, sondern sein ganzes Land und die Kirche angeht, und wenn er diesen Brief in den öffentlichen Blättern bekannt macht, so sehe ich nicht ein, mit welchem Rechte er, der sich auf den Kampfplatz begibt und mächtige Hiebe austeilt, sich beklagen kann, daß er auch mächtige Hiebe empfängt; und wenn er die Rüstung eines Kämpfers anlegt, darf er dann die Privilegien des Talars beanspruchen?‘

Eine in den konzilsfeindlichen Schriften oft wiederkehrende Bemerkung war, daß die Bischöfe bedeutenderer Diözesen gegen die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit seien, die Missionsbischöfe und die Inhaber unbedeutender Bischofssitze dagegen dieselbe begünstigten. Darum sei, so behaupteten diese Schriften, die eigentliche Majorität eher gegen als für die Definition; denn die Stimmen müßten nicht gezählt, sondern gewogen werden. In der Generaldebatte ist indessen ein solcher Grund gegen die Definition nicht vorgebracht worden. Er wurde aber von Bischof Salas von Concepción ausführlicher besprochen [1]. Derselbe sagt, daß sich auf beiden Seiten Bischöfe größerer Städte fänden. Die Frage nach der Größe der Städte aber, deren Oberhirten sie seien, habe für die Bedeutung der Bischöfe auf dem Konzil gar keinen Wert: ‚Gelten die Bischöfe darum mehr, weil sie die Bischöfe größerer Städte sind? Keiner von Ihnen, hochwürdigste Väter, hegt einen solchen Gedanken in seiner Seele. Es gibt ohne Zweifel in dieser großen Kirchenversammlung eine Rangordnung, die ich verehre, bewundere und schätze, aber in Bezug auf das Recht der Abstimmung . . . steht keiner höher als der andere und übertrifft keiner an Macht den andern.‘

Bei dieser Gelegenheit spricht der Redner auch von den Broschüren, die den Bischöfen zu ihrer Belehrung zugesandt wurden, besonders von der Schrift über die Pflicht, welche die Bischöfe vor der Abstimmung zu erfüllen hätten. Was er hierüber sagt, haben wir schon an anderer Stelle mitgeteilt [2]. Wenn etwas den einen Bischof vor dem andern auszeichne, so sei es das, was der Apostel

---

[1] 58. Generalkongregation (24. Mai). Acta etc. III, 256 sq.

[2] S. oben S. 94.

Paulus[1] an sich selbst denjenigen gegenüber hervorhebe, welche seine echte Apostelwürde in Zweifel zu ziehen suchten: ‚Sie sind Diener Christi, aber ich noch mehr, im Übermaß der Arbeiten, in überhäufigen Kerkerstrafen, in Leiden, die über das Maß hinausgehen, in häufiger Todesgefahr . . ., in Arbeit und Mühsal, in vielen Nachtwachen, in Hunger und Durst, in vielem Fasten, in Kälte und Blöße.‘ Das sind die glorreichsten Zeichen des Apostolates und Episkopates. Und diese Zeichen finden sich vor allem bei den Missionsbischöfen, sagt Salas. Die Stimmen dieser Bischöfe dürfen also nicht weniger gelten als die Stimmen der Bischöfe großer Städte. Aber gerade diese Missionsbischöfe werden von den Gegnern der Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit herabgesetzt, indem sie als unfrei und abhängig vom Papste hingestellt werden, weil sie durch den Papst frei von einer Stelle zur andern versetzt werden können.

Die Gepflogenheit der Konzilsfeinde, über die Missionsbischöfe verächtlich zu sprechen, hatte gewiß auch den Kardinal Donnet, Erzbischof von Bordeaux[2], veranlaßt, sie in seiner Rede in besonderer Weise zu ehren. ‚Einige von ihnen‘, so sagte er, ‚haben Ketten und Banden getragen, mehrere in Verfolgungen den Tod in der Nähe gesehen, alle für Christus Mühsale und Leiden erduldet. Sollen wir darum ihr Zeugnis im Vergleiche zu dem unsrigen gering anschlagen? . . . Ein solcher Gedanke sei fern von uns. Ich meinerseits fühle mich gedrungen, im Hinblick auf alle hier anwesenden Apostel zu rufen: „Ein Gefäß der Auserwählung, das meinen Namen vor die Heiden bringe“, oder auch „wie schön sind die Füße derjenigen, welche die frohe Botschaft des Friedens, die frohe Botschaft des Heiles verkünden!“‘

Die Generaldebatte zog sich über Erwarten in die Länge. Fast täglich hielten die Väter ihre Versammlungen, und in jeder sprachen wenigstens vier Redner. Aber die Rednerliste schien nicht kürzer werden, die Erörterung kein Ende nehmen zu wollen. Und doch war der Gegenstand, um den es sich handelte, nur ein verhältnismäßig kleines Schema, ja nur ein Kapitel desselben; denn alle Redner sprachen fast ausschließlich nur über das eine Kapitel, über die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Was über diesen Gegenstand gesagt werden konnte, war längst gesagt. Neu

---

[1] 2 Kor. 11, 23. 27.

[2] 53. Generalkongregation (18. Mai). Acta etc. III, 84.

auftretende Redner wiederholten nur, was schon andere vor ihnen dargelegt hatten. Dazu kam, daß die Debatte nur eine Generaldebatte war und die Spezialdebatte über die einzelnen Teile des Schemas erst folgen sollte.

Sehr viele Väter unterzeichneten daher Anfang Juni eine an die Präsidenten einzureichende Bittschrift, worin sie dieselben ersuchten, nach dem elften Paragraphen der Geschäftsordnung der Generalkongregation die Frage vorzulegen, ob sie nicht wünsche, daß die Debatte geschlossen werde. Es sei ihre Überzeugung, daß die Diskussion, in der schon Bischöfe aus allen Gegenden gesprochen hätten, in jeder Beziehung erschöpft sei, und man könne dieselbe nicht fortsetzen, ohne durch nutzlose und ermüdende Wiederholungen die Zeit zu vergeuden[1].

Am 13. Juni erhob sich also zu Ende der Generalkongregation der erste Präsident, Kardinal De Angelis, legte die von mehr als hundertundfünfzig Vätern unterzeichnete Bittschrift vor und richtete an die Väter die Frage, ob sie der Ansicht seien, daß die Generaldebatte geschlossen werden solle. Wer dies wünschte, möchte sich von seinem Sitze erheben. Da sich der größere Teil der Väter erhob, erklärte der Präsident die Generaldebatte für geschlossen. Seine Worte wurden auf allen Seiten mit Beifall aufgenommen, doch gab es auch einige Väter, die ihre Unzufriedenheit mit der Bittschrift und dem Schluß der Generaldebatte zu erkennen gaben.

Vierzehn Generalkongregationen waren der Generaldebatte gewidmet worden, und vierundsechzig meist sehr lange Reden waren in denselben von Bischöfen aus allen Teilen der christlichen Welt gehalten worden. Zehn derselben entfallen auf Italien[2], fünf auf Spanien[3], zwölf auf Frankreich[4], drei auf die Schweiz[5], vier auf

---

[1] C. V. 984 c.

[2] Kardinal Patrizi, die Erzbischöfe Natoli (Messina), Dusmet (Catania) und die Bischöfe Celesia (Patti), Trucchi (Forlì), Petagna (Castellamare), Rota (Guastalla), Lenti (Nepi und Sutri), Gastaldi (Saluzzo), Salzano (Tanis i. p. i.).

[3] Kardinal Moreno (Erzbischof von Valladolid), die Erzbischöfe Garcia Gil (Saragossa), Claret y Clará (Trajanopolis i. p. i.) und die Bischöfe Conde y Corral (Zamora), Caixal y Estrade (Urgel).

[4] Kardinal Donnet (Erzbischof von Bordeaux), der Erzbischof Darboy (Paris) und die Bischöfe Rivet (Dijon), David (St-Brieuc), Räß (Straßburg), Cousseau (Angoulême), Ginoulhiac (Grenoble), Bravard (Coutances), Le Breton (Le Puy), Dreux-Brézé (Moulins), Regnault (Chartres), Maret (Sura i. p. i.).

[5] Die Bischöfe Greith (St Gallen), de Preux (Sitten), Lachat (Basel).

Deutschland[1], zwei auf Österreich[2], sechs auf Ungarn[3], eine auf Belgien[4], eine auf Holland[5], zwei auf England[6], fünf auf Irland[7], sechs auf Nordamerika[8], eine auf Südamerika[9], eine auf Afrika[10] und eine auf Vorderindien[11]; von der orientalischen Kirche endlich je eine auf Griechenland[12], Kleinasien[13], Syrien[14] und Palästina[15].

Einundachtzig Väter der Minorität aber, an ihrer Spitze die Kardinäle Schwarzenberg, Mathieu und Rauscher, reichten am 4. Juni einen Protest[16] gegen den Schluß der Generaldebatte ein. Er lautete: ‚Es folgt aus der Natur eines Konzils selbst, daß die Möglichkeit, der Abstimmung die Gründe, worauf sie sich stützt, hinzuzufügen, nicht ein Privileg einzelner Väter, sondern ein allen gemeinsames Recht ist; und dasselbe muß um so heiliger gehalten werden, je wichtiger die in Frage stehende Sache ist. Die allerwichtigste Sache aber ist eine Definition, welche dem christlichen Volke eine Lehre als von Gott geoffenbart vorstellt. Jenes Recht wird nach der uns vorgeschriebenen Geschäftsordnung in den Generalkongregationen geübt. Darum kann durch Majorität der Stimmen kein Schluß der Diskussion herbeigeführt werden, ohne daß das Recht der Väter, die ihre Ansicht

[1] Die Bischöfe Hefele (Rottenburg), v. Ketteler (Mainz), Senestréy (Regensburg), Dinkel (Augsburg).

[2] Die Kardinäle Schwarzenberg (Erzbischof von Prag), Rauscher (Erzbischof von Wien).

[3] Die Erzbischöfe Simor (Gran), Vancsa, rit. rumen. (Fogaras) und die Bischöfe Ranolder (Veszprém), Bonnaz (Csanád und Temesvár), Papp-Szilágyi, rit. rumen. (Großwardein), Stroßmayer (Diakovár).

[4] Erzbischof Dechamps (Mecheln).

[5] Erzbischof Schaepman (Utrecht).

[6] Erzbischof Manning (Westminster) und Bischof Clifford (Clifton).

[7] Kardinal Cullen (Erzbischof von Dublin), die Erzbischöfe Mac Hale (Tuam), Leahy (Cashel) und die Bischöfe Mac Evilly (Galway), Gilooly (Elphin).

[8] Die Erzbischöfe Sadoc Alemany (San Francisco), Spalding (Baltimore), Purcell (Cincinnati), Connolly (Halifax) und die Bischöfe Vérot (St Augustine), Domenec (Pittsburg).

[9] Bischof Salas (Concepción, Chile).

[10] Bischof de Las Cases (Constantine).

[11] Bischof Garrelon (Nemessus i. p. i.), Apostol. Vikar von Quilon (Vorderindien).

[12] Erzbischof Maddalena (Corfu).

[13] Patriarch Hassun, rit. armen. (Cilicien).

[14] Patriarch Jussef, rit. graec. melchit. (Antiochien).

[15] Patriarch Valerga (Jerusalem).

[16] C. V. 986 d sqq.

äußern wollen, verletzt wird. Da dies gestern geschehen ist, führen wir den hochwürdigsten Kardinalpräsidenten die obigen Grundsätze vor Augen und wollen, daß unser Protest bezüglich des Rechtes der Väter, ihrer Abstimmung die Gründe beizufügen, ausdrücklich bekannt gegeben sein und bleiben solle.‘

Die Präsidenten antworteten dem ersten Unterzeichner, Kardinal Schwarzenberg: da bei Schließung der Generaldebatte alles beobachtet worden sei, was das Dekret des 20. Februar kraft päpstlicher Autorität bestimmt habe, könnten sie den Protest nicht annehmen [1].

---

[1] Ibid. 988 b.

Zehntes Kapitel.

Zwei Schriften des Erzbischofs Kenrick aus der Zeit der Generaldebatte.

Die ‚Dissertatio theologica de pontificia infallibilitate'. — Die ‚Concio in Concilio habenda, at non habita'. — Spätere Äußerungen Kenricks über die Concio.

Das Schema der ersten Konstitution von der Kirche Christi mit der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war schon dem Konzil vorgelegt, als zu Neapel eine anonyme Broschüre erschien [1], welche diese Lehre als irrig erklärte. Es war unschwer, den Verfasser der Broschüre ausfindig zu machen. Sie stimmte dem größten Teile nach wörtlich mit den Bemerkungen überein, die der Erzbischof Kenrick von St Louis zum Kapitel über die Unfehlbarkeit eingereicht hatte. Kenrick galt auch allgemein bei den Vätern des Konzils als der Verfasser der Broschüre, und in der Rede, die er nach der allgemeinen Debatte veröffentlichte [2], erkannte er ausdrücklich seine Autorschaft an.

Man war indessen gar nicht erbaut darüber, daß der Erzbischof eine Lehre, über die man im Konzil verhandelte, öffentlich als eine irrige Ansicht bezeichnete. Jedenfalls war die Veröffentlichung wenig passend. Die Frage war bei dem höchsten Glaubenstribunal der Kirche anhängig gemacht. Der Papst hatte die Lehre zur Definition vorgelegt; der bei weitem größte Teil der Väter hatte sich schon für die Definition derselben ausgesprochen: nun trat einer der Väter auf und erklärte, dem Urteile des höchsten Glaubenstribunals vorgreifend, der Welt, daß die Lehre, um die sich die Debatte drehe, irrig sei.

---

[1] De pontificia infallibilitate, qualis in Concilio Vaticano definienda proponitur dissertatio theologica. Neapoli 1870, 42 S.

[2] S. unten.

Mit Recht hatte der Erzbischof seine Bedenken dem Konzil vorgelegt. Sache des Konzils war es, die Frage zu untersuchen und zu entscheiden. Welchen Zweck konnte er aber verfolgen, indem er seine Bedenken auch allem Volke auseinandersetzte? Das Volk hatte nicht über die Frage zu entscheiden, sondern in Demut die Entscheidung des Konzils zu erwarten und sich derselben zu unterwerfen. Hätte ein Feind der Kirche, der Verwirrung anzurichten bestrebt war, eine solche Broschüre veröffentlicht, so wären wir über seine Absicht im klaren. Er hätte den Zweck verfolgt, die Leser vor der Entscheidung gegen die Lehre einzunehmen, zum Widerstand dagegen aufzureizen, falls das Konzil sie definieren würde, und die Widerspenstigen mit Waffen zum Kampf gegen diese Lehre zu versehen. Aber Kenrick war ein katholischer Bischof, der nicht nur selbst die Entscheidung des Konzils, auch wenn sie gegen seine eigene Meinung ausfiel, in Demut anzunehmen, sondern auch das Volk zur Unterwerfung anzuhalten hatte. Wie mußte er sich durch die Herausgabe der Schrift diese Aufgabe erschweren! Er hatte den Widerstand gekräftigt und mit Waffen versehen.

Was den Inhalt der Schrift betrifft, so war er ein ganz gewöhnlicher. Er stellte die landläufigen Gründe gegen die Unfehlbarkeit zusammen, die man überall in den dagegen geschriebenen Schriften finden kann. Es lohnt sich also nicht, den Inhalt hier genauer mitzuteilen.

Eine zweite Schrift desselben Verfassers erschien bald nach dem Schluß der Generaldebatte: *‚Concio Richardi Kenrick in Concilio habenda, at non habita.'* Sie liegt uns vor in den von Friedrich herausgegebenen *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum* [1]. Hier findet sie sich ohne Titel. Ob der Erzbischof sie veröffentlicht oder bloß für seine Mitbischöfe hat drucken lassen, wird nicht gesagt. Ihr Ursprung läßt das letztere vermuten. Kenrick hatte sich für eine Rede in der Generaldebatte gemeldet. Sein Name wurde am 20. Mai in der Rednerliste verlesen [2]. Bei der großen Zahl der Redner aber, die sich vor ihm zum Worte gemeldet hatten, hätte er noch lange warten müssen, bis er aufgerufen worden wäre, und als am 3. Juni die Debatte geschlossen wurde, hatte er seine Rede noch nicht gehalten.

Kenrick war mit dem Abbruch der Debatte unzufrieden; auch er hatte den Protest dagegen unterschrieben [3], und nun übergab

[1] I, 187 sqq. [2] C. V. 745 b. [3] Ibid. 987 a.

er die geschriebene, aber nicht vorgetragene Rede dem Druck. In einem vorausgeschickten Monitum sagt er, daß die Rede wegen des unerwarteten Schlusses der Debatte nicht gehalten worden sei. ‚Sein göttliches Recht, über die hochwichtige Frage den Mitbischöfen und den andern, welche zur Teilnahme am Konzil berechtigt seien, seine Ansicht darzulegen, übe er deshalb jetzt durch Drucklegung dieser Niederschrift, wobei er die Form der Rede beibehalte.' Hieraus wird es wahrscheinlich, daß die Schrift nur für die Väter des Konzils bestimmt war.

Die Rede verbreitet sich über eine große Anzahl von Gegenständen mannigfaltiger Art. Kenrick hält die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, mag sie wahr oder falsch sein, nicht für eine geoffenbarte Lehre. Den Primat des Papstes gibt er zu. Doch hat er die sonderbare Ansicht, daß die Beweise für ihn sich nur in der Tradition finden und daß keine Stelle der Heiligen Schrift als Beweis für denselben beigebracht werden könne [1]. Das letztere, glaubt er, folge aus der katholischen Interpretationsregel der Heiligen Schrift. Der Katholik, so laute diese, darf die Heilige Schrift nicht gegen die allgemeine Übereinstimmung der Väter erklären. Nun gebe es aber bezüglich der Hauptstelle für den Primat: ‚Du bist Petrus usw.', keine Übereinstimmung der Väter. Das Wort ‚Felsen' werde von den Vätern auf fünf verschiedene Weisen erklärt. Nach katholischer Interpretationsregel könne man es also kaum von Petrus erklären. — Ein sonderbares Argument: der Katholik darf die Heilige Schrift nicht gegen die allgemeine Übereinstimmung der Väter erklären. Nun gibt es aber keine Übereinstimmung unter den Vätern in Bezug auf die Stelle: ‚Du bist Petrus usw.'; mithin darf der Katholik die Stelle nicht von der dem Petrus gewordenen Verheißung des Primates erklären! — Kenrick selber macht einen Versuch, die Stelle anders zu erklären, indem er das Wort Felsen nicht von Petrus versteht [2]. Aber das Gewundene und Künstliche dieser Deutung ist der beste Beweis dafür, daß es unmöglich ist, an der gewöhnlichen Auslegung vorbeizukommen.

Eine ganz eigene und offenbar falsche Ansicht äußert Kenrick ferner über die Bedeutung der Übereinstimmung der auf der Erde zerstreuten Kirche in einer Lehre [3]. Diese Übereinstimmung habe eine negative, keine positive Autorität. Die Kirche könne keinem

---

[1] Bei *Friedrich*, Documenta etc. I, 194.
[2] Ibid. I, 197. [3] Ibid. I, 203 sqq.

Irrtume zustimmen, welcher der geoffenbarten Wahrheit widerstreite. Ihre Übereinstimmung in einer Lehre zeige also, daß dieselbe nicht gegen die Offenbarung sei, sie gebe aber nie Gewißheit darüber, daß eine Lehre geoffenbart sei. Handle es sich also um die Definition einer Glaubenswahrheit, so sei ein Konzil notwendig, das wahrhaft die ganze Kirche repräsentiere. Daß Kenrick bei dieser Lehre die Definition der unbefleckten Empfängnis Mariä nicht verteidigen kann, liegt auf der Hand. In Bezug auf dieselbe sagt er daher auch: ‚Ich nehme an, daß die seligste Jungfrau Maria durch eine ganz besondere Gnade Gottes und im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes Jesu Christi von jeder Makel der Sünde Adams in ihrer Empfängnis frei gehalten wurde. Ich leugne nicht, daß diese Wahrheit zur Hinterlage des Glaubens gehöre; doch konnte ich sie dort [in der Hinterlage des Glaubens], wie Schrift und Väter sie enthalten, niemals finden, noch habe ich jemals einen finden können, der mir nachzuweisen vermocht hätte, daß sie darin enthalten sei. Die Zustimmung der sog. zerstreuten Kirche [zur päpstlichen Definition] beweist, daß die Definition, der sie zustimmt, keiner geoffenbarten Wahrheit widerstreitet, da ja, wie früher bemerkt, die Kirche, sei sie im Konzil vereint oder auf der Erde zerstreut, etwas, was dem Glauben widerstreitet, nicht dulden kann.‘ [1] — Wenn aber Kenrick nicht aus der Zustimmung der Kirche zu jener Definition wüßte, daß die Lehre von der unbefleckten Empfängnis eine Offenbarungslehre sei, was er ja anzunehmen behauptet, woher weiß er es denn?

Die sonderbare Schrift Kenricks wurde von den Präsidenten des Konzils besprochen und drei Bischöfen zur Prüfung übergeben [2]. Aus einem Briefe Kenricks, welchen er später am 29. März 1871 an Lord Acton schrieb, ersehen wir, daß sich auch die Kongregation des Index mit ihr beschäftigt und wegen schwerer Irrtümer, die sie enthalte, einstimmig das Verwerfungsurteil über sie ausgesprochen hatte. Nur aus persönlichen Rücksichten wurde sie nicht auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt. Aus demselben Briefe [3]

---

[1] Ibid. I, 211.

[2] Congressus Praesidum. (Im Archive.)

[3] Der Brief Kenricks findet sich bei *Schulte,* Der Altkatholizismus, Gießen 1887, S. 267 ff. — Die auf die besprochene Schrift bezügliche Stelle lautet: ‚When I made this declaration, I was not aware, that a letter, dated 15th of last October, from Cardinal de Angelis, was awaiting my arrival in the hands of one of the suffragan Bishops of this Province, which, however I received only yesterday. — In

erfahren wir aber auch, daß Erzbischof Kenrick sich schon damals dem Unfehlbarkeitsdekret unterworfen hatte, wenn er sich auch noch weigerte, seine zu Neapel herausgegebenen Schriften zurückzuziehen.

---

this letter the Cardinal states that my Concio had been submitted to the official organ of papal authority in Rome; had been unanimously condemned as contraining [sic!] grave errors; but that through personal considerations had not appeared among the list of prohibited works. The writer exhorted me to anticipate its public condemnation by adhering explicitly to the decrees of the Council. In my reply, written immediately after the letter came to hand, I made no retraction of the Concio, but merely stated, that more than two months ago I had communicated to the Cardinal Prefect of the Propaganda the fact of my submission. And yet I have reason to think that my answer will not be satisfactory, as the Pope sad [sic!] to the Rector of the American College, when he announced to him my submission: „still he must retract those pamphlets published ad Naples". This I shall not do, no matter what the consequences may be.' — Das Weitere s. unten Viertes Buch, Fünftes Kapitel a. E.

Drittes Buch.

Die Spezialdebatte über das Schema der ersten Konstitution von der Kirche Christi und die dogmatische Feststellung der Konstitution in der vierten öffentlichen Sitzung.

Erstes Kapitel.

Die Spezialdebatte über die Einleitung und die beiden ersten Kapitel des Schemas ‚De Ecclesia Christi'.

Inhalt der Einleitung. — Redner: Amat — Vérot — Wiery — Thomas — Martinez — Whelan — Magnasco. — Beratungen der Glaubensdeputation. — Bericht Leahys von der Glaubensdeputation. — Abstimmung über die Verbesserungsvorschläge zur Einleitung. — Inhalt des ersten Kapitels. — Redner: Schwarzenberg — Moreno. — Absicht der Minoritätsredner. — Erwiderung Dechamps' von der Glaubensdeputation. — Ferrè. — Magnasco. — Inhalt des zweiten Kapitels. — Redner: Monzon y Martins — Filippi — Amat. — Beratungen der Glaubensdeputation. — Bericht d'Avanzos. — Abstimmung.

Die Spezialdebatte über das Schema der ersten Konstitution *De Ecclesia Christi* begann am 6. Juni in der 65. Generalkongregation. An diesem Tage wurde über die Einleitung gesprochen.

In der Einleitung[1] war gesagt, daß der Heiland, um den Früchten seiner Erlösung unvergängliche Dauer zu sichern, die Kirche errichtet habe, in der alle Gläubigen, durch das Band eines Glaubens und einer Liebe vereint, leben sollten. Um aber diese Einheit des Glaubens und der gegenseitigen Liebe immerdar zu erhalten, habe der weiseste Baumeister in dem hl. Petrus das bleibende Prinzip dieser doppelten Einheit (perpetuum utriusque unitatis principium) und das sichtbare Fundament (visibile fundamentum) begründet, auf dem sich der ewige Tempel der Kirche erheben solle. Da nun die Pforten der Hölle mit stets größerem Hasse von allen Seiten gegen dieses Fundament anstürmten, habe es der Papst unter Zustimmung des Konzils für notwendig erachtet, die Lehre von der Einsetzung, Fortdauer und Natur des Primates, von dem die Kraft und das Heil der ganzen Kirche abhänge, gemäß dem alten und beständigen Glauben der allgemeinen Kirche, allen Gläubigen vorzulegen und die entgegengesetzten Irrtümer zu verurteilen.

---

[1] C. V. 269 a sqq.

Nachdem der erste Redner, Bischof Amat[1] von Monterey, in kurzen Worten einige unbedeutende Änderungen vorgeschlagen hatte, erhob sich Bischof Vérot[2] von St Augustine. Er meinte, die Worte ‚quoniam portae inferi maiori in dies odio insurgunt' stimmten mit der geschichtlichen Wahrheit nicht völlig überein. Weder von den Akatholiken noch von schlechten Katholiken werde heute der Heilige Stuhl heftiger angegriffen als früher. Dann ging er zu einer wichtigeren Bemerkung über. Im Schema heiße es, die Lehren sollten ‚secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem' dargelegt werden. Nach seiner Ansicht würden aber die Vorrechte des Papstes im Schema nicht nach dem alten und beständigen Glauben der Kirche, sondern nach der Auffassung der ‚Ultramontanen' auseinandergesetzt. Bei diesem Ausdrucke erhob sich unter den Zuhörern Widerspruch, worauf der Redner bemerkte, man möge ihm das Wort gestatten, da ja auch das Wort ‚Gallikanismus' ohne Anstoß auf der Rednerbühne gebraucht worden sei. Er habe keinen andern Ausdruck für jenen Begriff, und dieser sei allen verständlich. Als er sich dann zu einer, wie es schien, längeren Beweisführung anschickte, um zu zeigen, daß die Lehren des Schemas nicht immer und überall in der Kirche geglaubt worden seien, unterbrach ihn der präsidierende Kardinal Bilio und machte ihn darauf aufmerksam, daß das, was er sagen wolle, nicht in die Spezialdebatte über die Einleitung gehöre. Falls er jener Ansicht sei, so könne und müsse er dieselbe darlegen, wenn man zu den einzelnen Kapiteln komme. Vérot erkannte die Berechtigung dieser Bemerkung an. Er behielt sich also seine Ausführungen für die späteren Teile des Schemas vor und verließ die Rednerbühne.

Es folgte Bischof Wiery[3] von Gurk. Er wollte nicht, daß der hl. Petrus und sein Nachfolger das ‚perpetuum *principium* ac *visibile* fundamentum' der kirchlichen Einheit genannt werde. Das Wort ‚principium' könne eine dreifache Bedeutung haben. Erstens könne es soviel heißen wie Anfang, Ursprung, Urheber. Anfang und Ursprung des Glaubens und der Einheit in der Kirche sei aber nicht Petrus, sondern Christus der Herr selbst. Zweitens bezeichne ‚principium' das Element und die notwendige Bedingung des Seins. ‚Daß die Verfasser des Schemas das Wort in diesem Sinne verstanden haben', sagt Wiery, ‚möchte man aus dem bald darauf folgenden Ausdrucke schließen, wo es heißt: „der Primat, von dem die Kraft

---

[1] Acta etc. IV a, 2 sq. [2] Ibid. IV a, 3 sqq. [3] Ibid. IV a, 6 sqq.

und das Heil der ganzen Kirche abhängt". Und in der Tat, niemand kann Katholik sein, der leugnet, daß der Primat in der katholischen Kirche zur Bewahrung der Einheit des Glaubens und der Gläubigen durchaus notwendig, und daß die Kraft und das Heil der Kirche unauflöslich mit dem Primate des Papstes verbunden sei. Aber wir müssen verhüten, daß die Form, in der wir das behaupten, durch eine gewollte oder nichtgewollte Übertreibung den Nichtkatholiken den Anlaß gebe, uns zuzurufen: „Sagen wir also nicht mit Recht, daß ihr den Erlöser nicht im Himmel, sondern in Rom sucht, und daß ihr Katholiken oder Papisten nicht von Christus, sondern vom Papste das Heil erwartet? Ihr vergesset die Worte, die Petrus von Christus spricht: Es ist in keinem andern Heil, und es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben worden, wodurch wir selig werden sollen."'[1] Auch die dritte Bedeutung des Wortes ‚principium', nämlich die Norm, nach der etwas zu geschehen habe, die Regel, der man im Denken und Handeln folge, könne nur auf Christus und nicht auf Petrus angewendet werden. Der Redner schlägt darum vor, anstatt ‚perpetuum principium' zu sagen ‚firmum' oder ‚permanens centrum', den Ausdruck ‚primatus, a quo totius Ecclesiae vis et salus dependet', will er durch Einschiebung eines ‚magnopere' oder ‚praecipue' vor ‚dependet' gemildert wissen. Gegen die Worte ‚*visibile* fundamentum' wendet er ein, daß ein gutes Fundament im Boden liege und deshalb nicht sichtbar sei, vor der tropischen oder mystischen Redeweise, wie sie in den Worten zu Tage trete, solle man sich in den Konzilsdekreten hüten, um deren Auslegung nicht zu erschweren.

Der vierte Redner, Bischof Thomas[2] von La Rochelle, wiederholte die Ausstellungen seiner beiden Vorgänger und verlas den Entwurf zu einer Einleitung, in der auch die göttliche Stiftung und Einrichtung der Kirche dargelegt würde.

Auch Bischof Martinez[3] von Havana hatte eine neue, längere Einleitung ausgearbeitet, die er zur Annahme empfahl. Die von der Glaubensdeputation vorgelegte Einleitung sei zu kurz. Da noch eine andere Konstitution über die Kirche folgen solle, müsse bereits in der Einleitung zur ersten Konstitution darauf Bezug genommen werden. Auch sei es angebracht, eine Stelle über die Bischöfe in die Einleitung aufzunehmen, damit diejenigen befriedigt würden,

---

[1] Apg. 4, 12. [2] Acta etc. IV a, 16 sqq.
[3] Ibid. IV a, 19 sqq.

welche immer wieder auf dieses Thema zurückkämen. ‚So Vieles und Großes', sagt Martinez, ‚ist von dieser Rednerbühne über die Rechte der Bischöfe gesprochen worden, daß ich glauben möchte, wenn wir einmal aus dieser Aula wegziehen, werden die Steine des Heiligtums fortfahren, über die Rechte der Bischöfe zu reden. . . . Aber was sind die Rechte der Bischöfe, ehrwürdige Väter? Über die Rechte der Bischöfe ist schon vor 1837 Jahren gestritten worden.' Der erste Streit darüber sei zu Christi Zeit durch die beiden Söhne des Zebedäus angeregt worden, die aus Furcht vor dem Prinzipat des Petrus, von dem sie schon reden gehört hatten, den Heiland durch ihre Mutter um die ersten Stellen in seinem Reiche baten. Der Heiland habe ihnen geantwortet: ‚Ihr wisset nicht, um was ihr bittet', d. h. ‚Eure Uneinigkeit rührt von der Unkenntnis eurer Rechte her'. Als dann der Streit von neuem unter den Jüngern entstand und sie darüber haderten, wer der Größte unter ihnen sei, habe der Heiland wiederum die Frage auf indirektem Wege entschieden und ein kleines Kind in ihre Mitte gestellt mit den Worten: ‚Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen.' So alt sei der Streit um die bischöflichen Rechte, und gerade so alt sei aber auch die Lösung, daß nämlich denen, die über die bischöflichen Rechte streiten wollten, Wissen und Demut not tue, besonders wenn über diese Rechte vor dem Stellvertreter Christi auf Erden verhandelt werde.

Indem der Redner dann in großen Zügen die Stellung der Bischöfe in der Kirche zeichnet, hebt er hervor, daß sie die Nachfolger der Apostel seien und deren Gewalt geerbt hätten, aber nicht die Gewalt über die ganze Kirche, sondern über ihre einzelnen Herden; denn die in der ganzen Kirche auszuübende Gewalt sei auf einen, den Nachfolger Petri, übergegangen. Er ergeht sich in diesen Ausführungen etwas weitläufig, und da er auch über das Wesen und die Geschichte des Gallikanismus zu sprechen fortfährt, ruft ihn der präsidierende Kardinal de Luca zur Sache zurück.

Bischof Whelan[1] von Wheeling hält die ganze Einleitung für überflüssig. Bei der Begründung dieser Ansicht kommt er auf das alte Verlangen zurück, daß vor der Behandlung des Primates zuerst über die Kirche überhaupt verhandelt werden müsse. Außerdem hat er an einzelnen Punkten des vorliegenden Entwurfes einige Ausstellungen zu machen.

---

[1] Acta etc. IV a, 28 sqq.

Der letzte Redner des Tages, Bischof Magnasco[1] von Bolina i. p. i., verteidigte die Zuträglichkeit und Notwendigkeit der Behandlung der Lehre vom Primate vor der Lehre von der Kirche, wobei er von den offenbar ermüdeten Zuhörern mehrmals zur Kürze gemahnt und zur Sache gerufen wurde. Nachdem er auch für die Beibehaltung der von den Vorrednern beanstandeten Ausdrücke gesprochen hatte, war die Debatte über die Einleitung beendet.

Die zur Einleitung gemachten Bemerkungen wurden von den Rednern schriftlich auf den Tisch des Präsidiums niedergelegt. Sie wurden darauf gedruckt[2] und am 9. Juni unter alle Väter verteilt[3]. Die Glaubensdeputation beschäftigte sich in zwei Sitzungen[4] mit denselben, und das Ergebnis ihrer Beratungen wurde am 13. Juni durch Erzbischof Leahy von Cashel der 70. Generalkongregation[5] vorgetragen. Zu Gunsten des Zusammenhanges teilen wir den hauptsächlichen Inhalt des Berichtes[6] gleich an diesem Orte mit.

In den beiden ersten Verbesserungsvorschlägen hatten die Bischöfe Martinez und Thomas je eine neue Einleitung entworfen. Erzbischof Leahy erklärte, die Deputation habe die neuen Einleitungen zwar gebilligt, könne sie aber wegen der allzu großen Länge nicht in ihrem ganzen Umfange aufnehmen. Doch gehe die Deputation gern auf die Meinung und die Absicht der Verfasser ein. Diese hätten nämlich jenen Vätern entgegenkommen wollen, die verlangten, daß man in der Einleitung auch von der Begründung des Episkopates durch Christus reden solle. Man schlage deshalb eine Einschaltung[7] vor, in der gesagt werde, daß Christus den Episkopat eingesetzt und zur Wahrung der Einheit den Primat errichtet habe. — Hierdurch war zugleich einigen andern Verbesserungsvorschlägen Rechnung getragen worden.

In drei weiteren Vorschlägen von Wiery, Amat, Thomas und Whelan wurde der Wunsch geäußert, daß an Stelle von ‚*principium* unitatis' der Ausdruck ‚*centrum* unitatis' treten möge, weil der Papst nicht Prinzip der Einheit genannt werden könne, was nur Christus sei. Leahy erwiderte darauf, daß Christus das erste Prinzip der Glaubenseinheit und aller übernatürlichen Güter der Kirche sei, daß aber Christus der Kirche auch in ihrer Verfassung selbst ein Prinzip

---

[1] Ibid. IV a, 32 sqq. [2] C. V. 301 b sqq. [3] Ibid. 750 c.
[4] Ibid. 1688 d sqq. [5] Ibid. 751 b.
[6] S. den Bericht ibid. 304 b sqq. Die Namen der betreffenden Väter sind den Originalakten des Archivs entnommen, was auch für die späteren Vorschläge gilt.
[7] C. V. 305 a sq.

der Einheit gegeben habe, das die Einheit des Glaubens wirksam bewahren, die Gläubigen vor Häresie und Schisma schützen, sie zum Bekenntnisse desselben Glaubens anhalten und alle auf der Erde zerstreuten Katholiken zu einer Gemeinschaft verbinden solle. Dieses alle in Glaube und Liebe zusammenhaltende Prinzip sei die päpstliche Autorität. Der Papst müsse also das Prinzip der Einheit genannt werden. Auch aus andern Gründen dürfe man nicht das Wort Prinzip mit dem Worte Zentrum vertauschen. Denn erstens sei jenes bei den Theologen das gewöhnliche, und zweitens sei die Bedeutung beider Worte nicht ganz dieselbe. Prinzip der Einheit bezeichne den Papst in seinem die Einheit bewirkenden Verhältnisse zu den Gläubigen, Zentrum mehr die Stellung der Gläubigen zum Papste. Mit Recht werde der Papst auch das sichtbare Fundament genannt. Denn auf ihm ruhe und stütze sich die eine Kirche. Sichtbar aber sei dasselbe als das Fundament der sichtbaren Kirche und weil es in der sichtbaren Person des Nachfolgers Petri bestehe. Auch diesen Ausdruck glaube darum die Glaubensdeputation beibehalten zu müssen.

Ebenso halte die Glaubensdeputation ihrerseits den Satz fest, daß die Pforten der Hölle mit stets größerem Hasse gegen den Primat ankämpfen. Mit Unrecht sei von dem Verfasser des Verbesserungsvorschlages (Bischof Whelan) behauptet worden, daß sowohl die Akatholiken wie die schlechten Katholiken in ihren Angriffen auf den Heiligen Stuhl sich mehr gemäßigt hätten. Entsprechend dem milderen Zeitgeiste zeigten sich die Akatholiken freilich weniger gewaltsam, aber ihr alter Haß gegen Rom sei, wenn nicht größer, so gewiß nicht geringer geworden, und wenn er nicht in heftigen Ausbrüchen hervortrete, so zeige er sich um so mehr in verborgen gehaltenen Kunstgriffen. Wenn die Pforten der Unterwelt, so fragt der Redner, einmal vorübergehend einen Triumph über die Kirche zu feiern scheinen, klatschen dann nicht die Akatholiken sofort in die Hände und rufen sie nicht triumphierend: Nun fiel das große Babylon? Freilich sind, wie der Bischof, der den Vorschlag eingereicht hat, ganz richtig bemerkt, die Katholiken niemals so ergeben gegen den Heiligen Stuhl gewesen wie jetzt. Doch fehlen auch hier nicht die Angriffe. Man beachte z. B. den Kampf gegen die zeitliche Herrschaft des Papstes. Es ist unrichtig, zu sagen, dieser Kampf sei ein bloß politischer. Alle Angriffe auf den weltlichen Besitz des Papstes sind zugleich gegen sein geistliches Amt gerichtet. Man denke ferner an die liberalen Katholiken der

ganzen Welt! Sie leben im Schoße der Kirche selbst, sind zahlreich, haben großen Einfluß und sind nicht auf das eine oder andere Land beschränkt. Wenn sie könnten, würden sie die Kirche und den Papst durch Beschränkung der kirchlichen und päpstlichen Rechte unterdrücken. In diesen Katholiken haben die Feinde der Kirche in unsern Zeiten einen großen Zuwachs erhalten. Die Regierungen ferner, welche früher die Kirche begünstigten, haben die freundschaftlichen Beziehungen zur Kirche abgebrochen. Außerdem beachte man den Einfluß, den in unsern Tagen die Zeitungen und die religionsfeindliche Literatur auf Millionen von Geistern ausüben! So ist der Haß gegen die Kirche, der schon früher bestand, heute noch tausendmal größer. — Noch drei andere Feinde nennt der Redner, die in unserer Zeit mit großer Macht gegen die katholische Kirche und namentlich gegen das Papsttum ankämpften: das russische Reich, die geheimen Gesellschaften und die Revolution. Man habe also diesen Verbesserungsvorschlag nicht annehmen können. Dagegen habe die Deputation den gegen die Worte ‚[primatus] a quo totius Ecclesiae vis et *salus* dependet' erhobenen Bedenken [1] dadurch entsprochen, daß für salus *soliditas* gesetzt wurde. Die von einem Vater [2] gerügte Zweideutigkeit im Schlußsatze sei durch eine kleine Umstellung der Worte beseitigt worden.

Nach dem Berichte Leahys wurde gleich zur Abstimmung über die Verbesserungsvorschläge geschritten. Der Subsekretär des Konzils bestieg auf Geheiß des Kardinalpräsidenten die Rednerbühne und verlas der Reihe nach die einzelnen Vorschläge. Jedesmal hatten sich zuerst die Väter zu erheben, die dem Vorschlage beistimmten, und dann zur Gegenprobe diejenigen, welche denselben ablehnten. Bei allen traten die Väter mit nur wenigen Ausnahmen auf die Seite der Glaubensdeputation [3]. Diese veränderte dann nach den angenommenen Vorschlägen die Einleitung [4] und ließ das verbesserte Schema [5] am 28. Juni im Drucke verteilen [6]. Die Abstimmung darüber geschah am 2. Juli, bei der es fast einstimmig angenommen wurde [7].

Die Spezialdebatte über das erste und zweite Kapitel nahm nur eine Generalkongregation, die sechsundsechzigste, am 7. Juni in Anspruch [8].

---

[1] Von Wiery, Thomas, Whelan. [2] Whelan.
[3] Acta etc. IV a, 196 sq. — C. V. 311 c sqq. [4] Ibid. 1689 c.
[5] Ibid. 330 d sqq. [6] Ibid. 755 a.
[7] Ibid. 756 a. — Acta etc. IV b, 50 sqq. [8] C. V. 749 d.

Das erste Kapitel handelt über die Einsetzung des Primates durch Christus. Es sagt, daß der Herr zu Petrus allein die Worte gesprochen habe: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, ... und dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was immer du auf Erden binden wirst usw.‘ [1] Ebenso habe der Herr allein dem Petrus die oberste Hirten- und Führergewalt über den ganzen Schafstall mit den Worten übertragen: ‚Weide meine Lämmer. Weide meine Schafe.‘ [2] Dieser klaren Lehre der Heiligen Schrift träten die verwerflichen (damnandae) Meinungen jener entgegen, die leugneten, daß Petrus allein, vor den übrigen Aposteln, einzeln oder in ihrer Gesamtheit genommen, mit dem wahren und eigentlichen Primate der Regierungsgewalt ausgestattet worden sei, oder die behaupteten, dieser Primat sei nicht unmittelbar und direkt dem hl. Petrus, sondern zuerst der Kirche und durch diese dem Petrus als ihrem Diener übertragen worden [3].

Über die im Kapitel enthaltene Lehre selbst war natürlich keine weitere Erörterung möglich. Doch wurden einige Änderungsvorschläge gemacht. Als erster Redner trat Kardinal Schwarzenberg [4] auf. Er begann mit der alten Klage, daß nicht vor dem Primate zuerst über die Gesamtkirche verhandelt werde oder daß nicht wenigstens zugleich mit der Lehre vom Primate auch die Lehre über die Bischöfe zur Darstellung komme. Gegen den Inhalt des Kapitels als solchen hatte er nichts einzuwenden. Aber er wünschte, daß man von vornherein den Einwendungen begegne, die etwa aus den Texten genommen werden könnten, in welchen auch den andern Aposteln die Binde- und Lösegewalt verliehen worden sei. Wenn die Lehre von der Kirche vor dem Primat verhandelt oder die Definition und Publikation des vorliegenden Dekrets aufgeschoben würde, bis die Schemata über die Kirche vollständig vorlägen, würde die Schwierigkeit wegfallen. Sonst müßte man wenigstens durch eine kurze Bemerkung über das Fundament und die Jurisdiktion, die sich in den übrigen Aposteln fände, dem Mangel abzuhelfen suchen.

Auch der Bischof Moreno [5] von Ivrea, der auf Schwarzenberg folgte, erörterte das gleiche Thema, das doch in der Generaldebatte schon übergenug besprochen und, wie man meinen sollte, erledigt worden war. Über den Primat konnte, was die Lehre angeht, ganz

---

[1] Matth. 16, 18 f. [2] Joh. 21, 15 ff. [3] C. V. 270 a sq.
[4] Acta etc. IV a, 38 sqq. [5] Ibid. IV a, 41 sqq.

gewiß ebensogut an erster Stelle gesprochen werden, wie über die Kirche im allgemeinen oder über die Bischöfe; es lag aber ein ganz zwingender Grund vor, zuerst die Lehre über den Primat zu behandeln: nämlich die heftigen Angriffe, welche auf dieselbe gemacht wurden, und deshalb hatten sehr viele Väter die sofortige Behandlung dieser Lehre gefordert. Die Väter der Minorität aber hatten keinen andern Grund gegen die sofortige Inangriffnahme dieses Gegenstandes als den Wunsch, die Erörterung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit möglichst weit hinauszuschieben und so am Ende ganz zu verhindern. Diesem Zwecke scheinen auch manche ihrer Reden gedient zu haben. Gerade Bischof Moreno legt durch seine weit ausholende Darstellung wieder diesen Gedanken nahe. Er setzt weitläufig auseinander, daß die Kirche nicht erst zur Zeit Christi, sondern gleich nach dem Sündenfalle durch die Verheißung der Erlösung entstanden sei; er schickt sich darauf an, den Vätern die sieben Typen der Kirche im Alten Testament vorzuführen, und von dem Kardinalpräsidenten de Luca zum Gegenstande der Debatte zurückgerufen, verliest er ein von ihm neu ausgearbeitetes Schema des ersten Kapitels, das ungefähr drei Folioseiten füllt.

Die Ausführungen der beiden ersten Redner veranlaßten ein Mitglied der Glaubensdeputation, den Erzbischof Dechamps[1], sich sofort nach Moreno zu erheben und nochmals mit kurzen Worten zu beweisen, daß es nicht notwendig sei, zuerst die Lehre über die Kirche vorauszuschicken, bevor die Lehre über den Primat behandelt werde. Die Konzilien, so sagt er, verfassen keinen theologischen Traktat und behandeln nicht in systematischer Ordnung alle Fragen, welche zu der einen oder andern dogmatischen Lehre gehören. Ihre Aufgabe ist es im Gegenteil, mit Klarheit und Kraft die Wahrheiten darzulegen, die den im Augenblicke auftauchenden Irrtümern entgegengesetzt sind. Oder kam es den Vätern des Konzils von Nicäa, welche definierten, daß das Wort dieselbe Natur habe wie der Vater, in den Sinn, einen Traktat zu schreiben nach Art des Traktates des hl. Hilarius an die Arianer? Und haben die Väter des Konzils von Trient, als sie die Irrlehren der Protestanten über die Rechtfertigung verurteilten, daran gedacht, den ganzen Traktat über die Gnade herauszugeben? Man sage nicht, daß wir die Lehre über den Primat nicht darlegen können, ohne die Lehre über die Bischöfe unserer Prüfung unterworfen zu haben! Wir sind doch keine Anfänger in der

---

[1] Ibid. IV a, 48 sqq.

Theologie, sondern Richter, denen nicht wieder die ganze Theologie ins Gedächtnis zurückzurufen ist, damit sie die Beziehungen zwischen Episkopat und Primat kennen lernen. Auch ich will die Ordnung. Aber diese Ordnung der Definitionen muß vor allem durch die Notwendigkeit und durch die Gefahr bestimmt werden, in der die Seelen schweben. Deren Glaube ist aber jetzt von Leuten in Gefahr gebracht, die in Deutschland, Frankreich und anderswo eine der Fundamentalwahrheiten des Glaubens öffentlich in Zweifel gezogen oder auch keck geleugnet haben. Es ist also drindend notwendig, diese Wahrheit feierlich zu verkündigen. Ferner besteht auch in der Aufeinanderfolge unserer Dekrete eine recht gute Ordnung. Wir haben nämlich in der ersten Konstitution das Fundament, die Quellen und die Prinzipien sowie die Regel unseres Glaubens dargelegt, die der lebenden Autorität der Kirche anvertraut sind. In der zweiten Konstitution nun sagen wir, wer der Träger dieser höchsten Lehrautorität in der Kirche ist. Unsere Ordnung ist also erstens durch unsere Pflicht, für das Heil der Seelen zu sorgen, geboten und entspricht zweitens dem Zusammenhange der zu behandelnden Gegenstände in vorzüglicher Weise.

Der folgende Redner, Bischof Ferrè von Casale[1], begnügte sich, den Vorschlag zu machen, anstatt ‚der verwerflichen [damnandae] Ansichten‘ möge man ‚der verurteilten [damnatae]‘ sagen, da jene Ansichten, welche bekanntlich Richer ausgesprochen habe, schon mehreremal vom Heiligen Stuhle verurteilt worden seien.

Bischof Magnasco von Bolina[2] war der letzte Redner über das erste Kapitel. Um die Vorrechte des hl. Petrus noch deutlicher hervorzukehren, wünschte er, daß die Worte der Verheißung des Primates in größerer Vollständigkeit aufgenommen und auch vorher schon an die Änderung des Namens des Simon in Petrus erinnert werde. Auch sei die Tatsache zu erwähnen, daß Christus bei der Wahl der Apostel den hl. Petrus als den ersten derselben auserwählt habe.

Nachdem nunmehr alle, die sich zum ersten Kapitel gemeldet hatten, zu Worte gekommen waren, begann sofort die Besprechung des zweiten Kapitels.

Im zweiten Kapitel[3] wird zunächst gesagt, daß nach Christi Willen der von ihm eingesetzte Primat in der Kirche bis zum Ende der Zeiten fortbestehen solle. Sodann wird hinzugefügt, daß der

---

[1] Acta etc. IV a, 50 [2] Ibid. IV a. 50 sqq. [3] C. V. 270 c sq.

hl. Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, die Säule des Glaubens und das Fundament der katholischen Kirche, bis auf unsere Zeiten und immer in seinen Nachfolgern, den Bischöfen der römischen Kirche, die er gegründet und mit seinem Blute geheiligt habe, fortlebe und regiere, so daß, wer immer auf diesem Stuhle dem Petrus nachfolge, nach Christi Anordnung den Primat über die ganze Kirche besitze.

Der Erzbischof Monzon y Martins von Granada[1], der als erster Redner auftrat, lobte das Schema, wünschte aber, in demselben ausgedrückt zu sehen, daß Christus durch eine besondere Providenz den Petrus geleitet habe, den Primat mit der römischen Kirche zu verbinden. Hiermit würde jenen jansenistischen und febronianischen Schriftstellern begegnet, die den römischen Stuhl durch die Behauptung schädigen wollten, die Primatialwürde Petri sei bloß nach menschlichem, nicht nach göttlichem Rechte mit der römischen Kirche verbunden und könne daher von derselben getrennt und auf eine andere Kirche übertragen werden. Der Redner ist also der Ansicht, daß die Verbindung des Primates mit dem Bischofssitze Roms wenn nicht auf den ausdrücklichen Befehl, so doch auf eine besondere Leitung Christi zurückzuführen sei: ‚Es ist eine ununterbrochene Tradition, daß gewiß eine spezielle Vorsehung Gottes bei der Verbindung des Primates mit dem römischen Bischofssitze gewaltet hat.' Dieses sucht er durch mehrere Zeugnisse zu beweisen[2]. — Die letzteren mögen dahingestellt bleiben, aber wenn auch bewiesen würde, was gewiß sehr wahrscheinlich ist, daß Petrus unter einer besondern göttlichen Leitung den an ihn übertragenen Primat mit der römischen Kirche verbunden hat, so folgte doch nicht, daß die Vereinigung desselben mit dem römischen Stuhle göttlichen Rechtes und darum unauflösbar sei. Unter Leitung der göttlichen Vorsehung gibt die Kirche gewiß auch ihre Disziplinargesetze, und manches mag sie auf ganz besondere Fügung Gottes tun. Darum sind diese Gesetze doch nur Kirchengesetze und keine göttlichen Gebote, und es verbleibt der Kirche auch das Recht, sie aufzuheben.

Bischof Filippi[3] von Aquila wünscht, daß einige Zeugnisse der Väter für den Primat des römischen Stuhles beigefügt werden

[1] Acta etc. IV a, 54 sqq.

[2] Vgl. *Granderath*, Constitutiones dogmaticae sacros. oecum. Conc. Vaticani etc. explicatae p. 137 sqq.

[3] Acta etc. IV a, 59 sq.

möchten, weil die Gegner der Kirche zu behaupten pflegen, derselbe sei eine Erfindung späterer Zeiten.

Der dritte und letzte Redner, Bischof Amat[1] von Monterey, schlägt vor, im Schema die Worte zu streichen, in welchen Petrus die Säule des Glaubens genannt werde. Wenn sie auch vollkommen richtig seien, so könne doch nicht gesagt werden, daß dies von jeher allen bekannt gewesen sei, wie das Schema es behaupte. Ferner müsse man schon der Feinde wegen die Worte der Heiligen Schrift im gewöhnlichen und eigentlichen Sinne gebrauchen, in der Heiligen Schrift aber würden sie auf die Kirche bezogen.

Die zu den beiden Kapiteln gemachten Verbesserungsvorschläge[2], welche am 10. Juni gedruckt unter alle Väter verteilt wurden[3], waren am 12. Juni Gegenstand der Beratung der Glaubensdeputation[4]. Die Beschlüsse der Deputation legte der Bischof d'Avanzo von Calvi in der 72. Generalkongregation vom 15. Juni den Vätern vor[5].

Er hält sich am längsten bei den beiden ersten Vorschlägen auf, deren einer von Bischof Moreno von Ivrea, der andere von Kardinal Schwarzenberg stammt. Beide Väter, so sagt d'Avanzo, gehörten zu denjenigen, welche sich schon früher mit der Ordnung der Schemata unzufrieden gezeigt und dieselbe getadelt hätten, weil sie gegen die Logik verstoße, weil sie der Ordnung, die Christus bei Gründung der Kirche befolgt habe, nicht entspreche und weil sie den gewöhnlich eingehaltenen Gang der Darstellung nicht befolge. d'Avanzo widerlegt alle drei Anschuldigungen. Da wir aber über diesen Gegenstand schon genug berichtet haben, wollen wir seine diesbezüglichen Ausführungen nicht weiter verfolgen.

Dann geht er zum Vorschlag Morenos im besondern über, der den Vätern ein neues, langes Schema des ersten Kapitels unterbreitet, worin die Kirche als von der Verheißung des Erlösers im Paradiese an existierend beschrieben wird. Schon weil es zu lang sei und weil ein neues Schema nicht angenommen werden könne, ohne einer neuen Debatte unterworfen zu werden, habe die Deputation dasselbe abgewiesen. Was aber die Idee Morenos von dem Anfange der Kirche angeht, so unterscheidet d'Avanzo Substanz und Form der Kirche. Die Substanz sei der Glaube. Dieser aber sei vorhanden gewesen nicht nur seit der Verheißung der Erlösung, sondern schon vor dem Sündenfall im Paradies, und darum habe auch die Kirche

---

[1] Acta etc. IV a, 60 sqq. [2] C. V. 312 b sqq. [3] Ibid. 750 d.
[4] Ibid. 1689 b. [5] Ibid. 752 b. S. die Relatio ibid. 315 c sqq.

der Substanz nach schon vor dem Sündenfall bestanden. Die äußere Form aber, die bis auf Moses die patriarchalische, von Moses bis Christus eine nationale gewesen sei, sei durch Christus zu einer allgemeinen, alle Völker umfassenden erhoben worden. Von dieser allgemeinen und katholischen Kirche sei im Schema die Rede. Ihr König sei Christus, und Christus habe den Petrus zu seinem Stellvertreter auf Erden gemacht.

Bischof d'Avanzo weist auch auf die Ungereimtheit hin, einerseits von Vorbildern der Kirche im Alten Testament zu sprechen und diese Kirche dann doch schon bei der Verheißung des Erlösers entstehen zu lassen, da doch ein Vorbild auf das Zukünftige gehe.

Im folgenden läßt sich der Redner ausführlich auf den zweiten Vorschlag ein. Kardinal Schwarzenberg, der ihn gemacht hatte, trug zwar gegen das im Schema Gesagte an sich keine Bedenken, glaubte aber, es müsse darin auch das Verhältnis des Papstes zu dem Episkopate erklärt werden. Da Christus dieselben Worte an alle Apostel gerichtet habe, die er auch an Petrus richte, bleibe für die Erklärung der im Schema angeführten Worte des Heilandes an Petrus eine gewisse Schwierigkeit bestehen.

Der Referent der Glaubensdeputation legt deshalb nach dem Vorgange Innocenz' III. dar, daß die im Schema zitierten Worte an Petrus allein, die an die Apostel gerichteten aber an alle, einschließlich des Petrus, gerichtet seien: Die Worte bei Mt 16, 18 f gelten Petrus allein. Denn nachdem Petrus allein die Gottheit Christi bekannt hatte, redet Christus ihn allein an, indem er ihn, den Simon, den Sohn des Johannes, Petrus nennt und spricht: ‚Ich aber sage dir, du bist der Fels, auf den ich meine Kirche baue. Dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches'. Die übrigen Apostel werden mit diesen Worten nicht angeredet, sie sind nur Zeugen derselben. Von ihnen ist nur einschließlich die Rede, indem der Heiland von der Kirche spricht, die er auf Petrus als auf ihrem Fundamente bauen werde. Dadurch ist auch das Verhältnis derselben zu Petrus ausgedrückt: das Verhältnis eines Gebäudes zum Fundamente; das Gebäude wird vom Fundament, nicht das Fundament vom Gebäude getragen. — Ebenso wird in der zweiten Stelle Lk 22, 32: ‚Bestärke deine Brüder', der hl. Petrus in seinem Verhältnis des Lehrers zu seinen Schülern dargestellt. — Ganz ähnlich in der dritten Stelle Jo 21, 15 ff: ‚Weide meine Schafe.'

Die dem Petrus übertragene Gewalt habe zwei Beschränkungen. Einmal habe ihm Christus dieselbe nur zum Besten seiner Herde,

also nicht ‚in destructionem', sondern ‚in aedificationem' gegeben, und ferner sei sie nach Christi Anordnung unter der Oberleitung des Petrus durch die Apostel auszuüben. So sagte Christus zu allen Aposteln: ‚Gehet in die ganze Welt' usw., und so sagte er auch ihnen: ‚Was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein'; Petrus aber habe die Schlüssel, mit denen sie lösen sollen. Die dem Petrus allein und die allen Aposteln geltenden Texte heben sich nicht auf, sie ergänzen sich. Wenn der hl. Paulus im Briefe an die Ephesier sage, daß die Gläubigen aufgebaut seien auf dem Fundamente der Apostel und Propheten, so spreche er von dem Fundamente, das die Apostel durch die Predigt des Evangeliums gelegt haben. So gebrauche derselbe Apostel dieses Wort auch im Briefe an die Römer, wenn er schreibe, daß er nicht dort das Evangelium verkündige, wo es schon andere gepredigt hätten: er baue nicht auf einem fremden Fundamente weiter. — Ebenso würden in der Apokalypse die Apostel als das Fundament des himmlischen Jerusalem dargestellt, wo offenbar nicht die Rede sein könne von einer Regierungsgewalt, die sie im verklärten Jerusalem ausübten [1].

Auf eine kleine Wortverbesserung, die Kardinal Schwarzenberg vorgeschlagen hatte, ging die Glaubensdeputation ein. Auch die beiden noch übrigen Verbesserungsvorschläge bezogen sich auf die Veränderung einzelner Worte. Der Vorschlag des Bischofs Magnasco [2] wurde zum Teil angenommen. Dagegen glaubte die Deputation das Wort ‚damnandae' nicht, wie Bischof Ferrè gewünscht hatte, in ‚damnatae' verwandeln zu sollen. Daß die betreffenden Lehrmeinungen schon verworfen seien, bleibe trotzdem wahr, anderseits aber verdiene ein milderer Ausdruck doch den Vorzug.

Zu dem zweiten Kapitel lagen fünf Verbesserungsvorschläge vor. Es sei nur hervorgehoben, was der Berichterstatter auf den Antrag des Erzbischofs Monzon y Martins, erwidert, daß man nämlich hinzufügen solle, der hl. Petrus habe gemäß besonderer Vorsehung Christi den Primat mit der römischen Kirche verbunden. d'Avanzo sagte, die Deputation gebe zu, daß sich in dem Vorschlage Frömmigkeit, Eifer für den römischen Stuhl und Gelehrsamkeit offenbare. Aber sie habe ihn nach sorgfältiger Erwägung abgelehnt und erklärt, daß nicht eine jede fromme Ansicht in einer dogmatischen Konstitution Aufnahme finden könne.

---

[1] Vgl. *Granderath,* Constitutiones dogmaticae etc. p. 130 sqq.

[2] S. oben S. 304.

Nach den von der Generalkongregation angenommenen Vorschlägen wurde das Schema der beiden ersten Kapitel in der Glaubensdeputation verbessert [1] und das verbesserte Schema am 28. Juni unter alle Konzilsmitglieder verteilt [2]. Dieses ward am 2. Juli noch einmal der Abstimmung unterworfen, bei der es die Billigung fast aller Väter fand [3]. Es blieb nun liegen, bis zur 85. Generalkongregation, in der die Abstimmung über das ganze Schema der ersten Konstitution von der Kirche stattfand.

---

[1] C. V. 1689 c. [2] Ibid. 755 a. S. den Text ibid. 331 c sqq.
[3] Ibid. 756 a.

Zweites Kapitel.

Die Spezialdebatte über das dritte Kapitel und die drei den Kapiteln beigefügten Kanones.

Inhalt des dritten Kapitels. — Hauptgegenstände der Debatte. — Landriot über die ,volle Gewalt' des Papstes und das Florentiner Konzil. — Verwechslung von ,voller' und ,unbeschränkter' Gewalt. — David. — Vérot. — Seine Zurechtweisung durch den Kardinalpräsidenten. — Richtige Auffassung des Schemas. — Salas. — Gastaldi. — Freppel über die persönliche Stellung des Papstes zu den Kirchengesetzen. — Gastaldi über das Florentiner Unionsdekret. — Magnasco. — Vancsa. — Freppel. — Callot über die Appellation an ein ökumenisches Konzil. — Krementz. — Über das Zitat aus dem zweiten Lyoner Konzil. — Rauscher. — Gastaldi. — Haynald.

Nachdem das erste Kapitel die Lehre von der Einsetzung des Primates dargelegt und das zweite gelehrt hat, daß der dem Petrus übertragene Primat nach Christi Willen in der Kirche fortdauern solle und daß die Bischöfe der römischen Kirche die Träger desselben seien, setzt das dritte Kapitel [1] das Wesen und die Bedeutung dieses Primates auseinander.

Es stellt zuerst nach früheren päpstlichen und konziliarischen Beschlüssen, besonders nach der Glaubensentscheidung des Konzils von Florenz fest, daß der Papst den Primat über den ganzen Erdkreis innehabe, daß er der Nachfolger Petri, der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen sei, und daß ihm von Christus in Petrus die volle Gewalt, die Kirche zu weiden und zu regieren, übertragen sei, ,wie dies auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist'.

Es erklärt demgemäß, daß diese Gewalt des Papstes eine wahre bischöfliche Regierungsgewalt (proprie episcopalis iurisdictionis potestas), eine ordentliche und unmittelbare (ordinaria et immediata) sei, der gegenüber die Hirten und Gläubigen der Teil-

[1] C. V. 271 b sqq.

kirchen, zu welchem Ritus sie auch gehören und welche Würde sie auch bekleiden mögen, sowohl einzeln wie in ihrer Gesamtheit, zur hierarchischen Unterordnung und zum wahren Gehorsam verpflichtet sind, und zwar nicht nur in Dingen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in solchen, welche die Disziplin und Regierung der ganzen Kirche auf der ganzen Erde betreffen.

Das sei die wahre katholische Lehre, von welcher keiner ohne Verlust des Glaubens und seines Heiles abweichen dürfe. Diese päpstliche Gewalt tue der ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Gewalt, mit der die einzelnen Bischöfe ihre Herden weiden und regieren, keineswegs Abbruch, sondern bringe diese im Gegenteile zur Geltung, festige und verteidige sie.

Aus dieser obersten Regierungsgewalt ergebe sich, daß der Papst notwendig das Recht haben müsse, mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche frei zu verkehren, und darum wird die Lehre verurteilt, daß dieser Verkehr verhindert werden dürfe, oder dem Willen der weltlichen Gewalthaber unterworfen sei, und daß die Verfügungen des Apostolischen Stuhles keine Kraft und Gültigkeit hätten, wenn sie nicht durch das ‚Placet‘ der weltlichen Gewalt bestätigt würden.

Im fünften und letzten Paragraphen wird noch hinzugefügt, daß der Papst der höchste Richter der Gläubigen sei, daß in allen der kirchlichen Erkenntnis zustehenden Sachen die Berufung an sein Urteil erlaubt sei, daß dagegen niemand das Urteil des Apostolischen Stuhles, über dem es keine höhere Autorität gebe, einer Revision unterziehen dürfe. Daher sei die Behauptung falsch, daß man vom Urteile des römischen Stuhles an ein ökumenisches Konzil als an eine über dem Papste stehende Autorität appellieren könne.

Auch die Lehre des dritten Kapitels ist so deutlich in den Quellen der Offenbarung enthalten, daß gegen die Substanz derselben kein Einwand möglich war. Nichtsdestoweniger wurde darüber bei der Spezialdebatte in vielen und manchmal lebhaften Reden eifrig verhandelt. Vom 9. bis zum 14. Juni beschäftigten sich die Väter mit demselben in fünf Generalkongregationen [1], in welchen dreiunddreißig Redner auftraten.

Gegenstand der Erörterung war vor allem die Lehre von der *vollen* Gewalt des Papstes, die Kirche zu regieren. Daß ihm die volle Gewalt beizulegen sei, konnte niemand leugnen und leugnete

[1] 67.—71. Generalkongregation. — Siehe C. V. 750a sqq.

auch wirklich keiner von den Vätern. Denn sie wurde ihm ja schon von früheren Konzilien zugesprochen. Aber über die Bedeutung dieses Wortes waren einige im unklaren. — Müssen wir dem Papste eine so volle Gewalt zuschreiben, daß er zur Regierung der Kirche die Gewalt keines andern zur Ergänzung der seinigen bedarf und daß er unabhängig von jedem andern seine Aufgabe erfüllen kann? Muß nicht etwa doch die volle Gewalt einigermaßen beschränkt und durch Kirchengesetze abgegrenzt oder von der Gesamtheit der Bischöfe oder von Konzilien abhängig gedacht werden? Solche Fragen traten in den Vordergrund.

Weiterhin wurden Zweifel darüber laut, ob denn wirklich der Papst der höchste Richter sei, von dessen Urteil nicht an ein allgemeines Konzil appelliert werden könne. Das hing so innig mit der im vierten Kapitel des Schemas zur Definition vorgelegten Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes zusammen, daß die Gegnerschaft gegen die Definition dieser Lehre auch die Zweifel an der Lehre des dritten Kapitels wecken mußte. — Wenn der Papst wirklich über dem Konzile steht, so steht er auch über demselben in Bezug auf die Definition von Glaubenslehren. Er entscheidet also selbständig, und seine Entscheidungen hängen nicht von der Mitwirkung der Bischöfe ab und können dem Konzile als einer höheren Instanz nicht unterworfen werden. So hätte auch der Schluß der Definitionsgegner lauten sollen. Sie gingen aber umgekehrt von der Leugnung oder Anzweiflung der päpstlichen Unfehlbarkeit aus und dachten sich darum den Papst als dem Konzile untergeordnet oder bei seinen Lehrentscheidungen von der Gesamtheit der Bischöfe abhängig. Sie fanden sich daher gewissermaßen genötigt, die im dritten Kapitel enthaltenen Lehren zu bekämpfen, weil deren Definition eine antizipierte Definition der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes war.

Auch die Ausdrücke, wodurch die päpstliche Gewalt eine bischöfliche, ordentliche und unmittelbare Gewalt über die ganze Kirche genannt wird, waren vielfach Gegenstand von Angriffen. Doch sagte keiner klar heraus, daß sie unrichtig seien. Meistens wurden sie als unpassend oder als solche bezeichnet, welche leicht Mißverständnisse hervorrufen könnten. Endlich wurde noch das *quemadmodum* des Florentiner Konzils mehrmals in die Erörterung gezogen.

Die Stelle über die volle Gewalt des Papstes wurde zuerst von Erzbischof Landriot von Reims angegriffen. Am ersten Tage der

Spezialdebatte (9. Juni) hielt er eine Rede [1], in der er zu beweisen suchte, daß die Synode von Florenz dem Papste die volle Gewalt nur in einem beschränkten Sinne beilege. Dies gehe aus der Geschichte der Synode, die er objektiv darlegen wolle, klar hervor. In einer zu Florenz gehaltenen Rede habe Bessarion gesagt: ‚Wir wissen zwar, welches die Rechte und Vorzüge der römischen Kirche sind, doch wissen wir auch, welche Grenzen dieselben haben. Wie groß auch die Macht der römischen Kirche ist, so ist sie doch geringer als die einer ökumenischen Synode oder der ganzen Kirche.' ‚Wegen dieser Rede', so fügt Landriot hinzu, ‚ist Bessarion nichts Schlimmes begegnet. Auf dem Konzil wurde er nicht getadelt und nach demselben mit Ehren überhäuft und von Eugen IV. zur Würde eines Kardinals und Patriarchen von Konstantinopel erhoben.' Landriot zeigt ferner aus der Geschichte des florentinischen Konzils, daß die Griechen erklärt hätten, sie erkännten den Papst als solchen an, aber unter der ausdrücklich beizufügenden Bedingung, daß die Rechte und Privilegien der Patriarchen gewahrt blieben. Der Papst sei hierauf eingegangen. Der Kaiser habe auch gefordert, daß nicht der Papst Eugen allein an der Spitze des Dekretes genannt, sondern seinem Namen die Worte hinzugefügt würden: ‚unter Zustimmung des konstantinopolitanischen und der übrigen Patriarchen'. Auch dies habe der Papst zugestanden. Endlich hätten die Griechen noch verlangt, daß die päpstlichen Vorrechte anerkannt würden ‚nach den Kanones und den Aussprüchen der Heiligen, nach der Heiligen Schrift und den Akten der Konzilien'. Erst als auch hierin nachgegeben worden sei, habe die Vereinigung stattgefunden. Das Dekret sei lateinisch und griechisch verfaßt worden, die Lateiner hätten das lateinische Exemplar, die Griechen das griechische unterschrieben. Auch der griechische Text sei also ein Originaltext und habe dieselbe Autorität wie der lateinische. Er sei klar in sich, aber auch aus der Geschichte des Konzils folge, daß die Griechen die Vorrechte des Papstes nicht anders anerkannt hätten als nach den Kanones, den Aussprüchen der Heiligen, der Heiligen Schrift und den Akten der Konzilien.

Nachdem der Erzbischof ebenso auch aus älteren geschichtlichen Dokumenten gezeigt hat, daß die Griechen die päpstliche Gewalt als eine beschränkte betrachteten, macht er sich den Einwurf: ‚Aber dann enthält das Dekret einen Widerspruch: es nennt die Gewalt des Papstes eine volle und wiederum eine beschränkte'. Diesen Ein-

[1] 67. Generalkongregation. Acta etc. IV a, 92 sqq.

wurf habe man in der Generaldebatte erhoben. Hierin liege aber kein Widerspruch. Keine Macht in dieser Welt, so sagt er, ist eine durchaus volle und unbegrenzte, als nur Gottes Macht. Zum Beweise dieses von niemand geleugneten Satzes zitiert er die Äußerungen mehrerer Theologen.

Was die Väter auf Landriots Bemerkungen über das florentinische Dekret antworteten, werden wir später sehen. Zunächst müssen wir unsere Aufmerksamkeit seiner Erklärung des Begriffes einer ‚vollen Gewalt' zuwenden. Er macht sich dabei nämlich eines für seine ganze Darstellung verhängnisvollen Mißverständnisses schuldig, indem er volle Gewalt als gleichbedeutend mit unbeschränkter, unbegrenzter Gewalt hinstellt.

Diesen Fehler Landriots begingen auch andere Väter, so bald nachher der Bischof David von St-Brieuc. In einer Rede[1], die er am folgenden Tage hielt, stimmte er Landriot zu und sagte unter anderem: Selbst die Macht des Papstes hat ihre Grenzen, was klarer ist als das Licht, so daß ich diese ehrwürdige Versammlung zu beleidigen glaubte, wenn ich dies auch nur hypothetisch in Zweifel ziehen wollte. Es ist nicht nötig, die Worte Bossuets zu wiederholen: ‚Der Ozean selbst hat seine Grenzen; wenn er diese einmal überträte, würde eine Überschwemmung entstehen, welche die Welt verwüstete.' David tadelte dann die Lehre vieler Kanonisten aus der Zeit Pauls III., die behaupteten, der Wille des Papstes sei die einzige Regel seiner Regierungshandlungen, und er sei der Herr der ganzen kirchlichen Disziplin. — Wenn diese Lehren besagen, daß der Papst nach reiner Willkür Gesetze geben und aufheben könne, so sind sie gewiß verwerflich. Wenn sie aber ausdrücken sollen, daß der Papst aus eigener Machtfülle die für das Wohl der Kirche erforderlichen Gesetze geben und andere, welche schädlich geworden, aufheben könne, so enthalten sie die Wahrheit. David selbst gesteht dies später zu, indem er billigend die Worte Bossuets anführt: ‚Im kirchlichen Rechte gibt es nichts, was der Papst nicht kann, wenn es die Notwendigkeit erheischt.'

Vorher aber hatte Bischof David noch zum Beweise, daß der Papst nicht eine unbeschränkte Macht besitze, dargetan, daß sich die Päpste für verpflichtet hielten, die bestehenden Kirchengesetze einzuhalten, und an den Eid erinnert, den sie bei ihrer Thronbesteigung ablegen, ‚die heiligen Kanones und die Bestimmungen der Päpste

---

[1] 68. Generalkongregation (10. Juni). Acta etc. IV a, 134 sqq.

zu beobachten'. Er berief sich hierbei auf eine Rede des Bischofs Vérot, die derselbe in der nämlichen Generalkongregation gehalten hatte[1]. Vérot hatte eine lange Reihe von Beweisen für die von niemand geleugnete Tatsache angeführt, daß die Päpste es stets für ihre Pflicht erklärt haben, die Kirchengesetze zu beobachten. Auch er wollte den Nachweis liefern, daß die Macht der Päpste nicht unbeschränkt sei. Er glaubte nämlich auch, daß die volle Gewalt von den Verfassern des Schemas als eine unbegrenzte Gewalt verstanden werde. Wie in seinen früheren Reden, so stellte er auch jetzt Behauptungen auf, welche Äußerungen des Unwillens und den Widerspruch der Väter hervorriefen.

‚Es gibt', so sagt er, ‚in der katholischen Kirche eine doppelte Schule, eine ultramontane und eine gallikanische (Murren), oder eine Schule Bellarmins und Bossuets. Aus der ersten Schule haben einige gesagt, daß es für die päpstliche Gewalt keine Grenzen gebe; und Gewisse, wie Albertus Pighius, gingen so weit, zu behaupten, daß der Papst von allen Gesetzen, auch von den menschlichen [weltlichen?], dispensieren könne. Ich habe dies in der Theologie des hl. Liguori gelesen, woraus auch folgen würde, daß der Papst keine Sünde begehen könne, da er sich ja von den Gesetzen entbinden kann (das Murren wächst), und dies scheint mir eine Übertreibung zu sein. Andere dehnten die Grenzen dieser Gewalt so weit aus, daß sie sagten, der Papst habe auch die weltliche Herrschaft über die ganze Welt; das ist die erste, die Schule Bellarmins (Stimmen: Nein!). Die Schule Bossuets sagt aber, die päpstliche Gewalt habe gewisse Grenzen, und führt den Vergleich an, den wir schon gehört haben: Auch der Ozean habe Grenzen, denn Gott hat gesagt: „Bis hierher und nicht weiter, und hier wirst du deine schäumenden Wogen brechen".'

Daß die Väter ungeduldig wurden, wenn man ihnen solche Dinge vortrug, kann wohl nicht wundernehmen. Aber Vérot fährt fort: ‚Sagt jemand, der Papst habe die volle Gewalt, so muß man dies zugeben; aber diese Gewalt ist, um mich der Worte des Evangeliums zu bedienen, nicht unbedingt als eine gehäufte und gerüttelte und überfließende anzuerkennen, und dies ist der Punkt, über welchen es mir notwendig scheint, einige Worte zu Ihnen zu sprechen und dabei auch zu beweisen, daß die Klausel, welche sich am Schlusse des letzten [ersten] Paragraphen findet [es ist die

[1] Acta etc. IV a, 126 sqq.

Klausel des florentinischen Dekrets: quemadmodum etiam etc.], als eine einschränkende, welche die Grenzen der päpstlichen Gewalt bezeichnet, verstanden werden muß.' Für dieses letztere beruft er sich auf die gestrige Rede des Erzbischofs von Reims. Daß aber die päpstliche Gewalt wirklich Grenzen habe, beweist er aus vielen geschichtlichen Dokumenten, namentlich aus jenen, welche dartun, daß die Päpste die Kanones befolgen müssen.

Die Vorschläge, die er seiner Rede beifügte, krönte Vérot mit dem ‚Kanon': ‚Si quis dixerit, tam plenam esse Romani Pontificis auctoritatem in Ecclesia, ut omnia pro nutu suo disponere valeat, anathema sit!' (Murren und Gelächter.) Das ließ sich aber der Kardinalpräsident Capalti nicht gefallen; er rief dem Redner zu: ‚Wir sind nicht in einem Theater, um Possen anzuhören, sondern in der Kirche des lebendigen Gottes, um über wichtige kirchliche Angelegenheiten zu verhandeln; bei diesen Verhandlungen darf nichts gesagt werden, was unziemlich oder abgeschmackt oder irrig ist. Der hochwürdigste Vater verzeihe mir, wenn ich, von Eifer hingerissen, diese Bemerkung machen mußte; denn so oft er die Rednerbühne besteigt, so oft zwingt er auch die Väter des Konzils, seine Scherze anzuhören' (Stimmen: Gut).

Vérot hatte viele Zeit darauf verwandt, zu beweisen, daß die päpstliche Gewalt Grenzen habe. Aber das war ganz überflüssig. Im Schema war ja nicht gesagt, daß sie unbegrenzt, sondern nur, daß sie die volle Gewalt, die Kirche zu regieren, sei. Die volle Gewalt besagt nicht eine grenzenlose Gewalt. Wenn jemand von einem starken Menschen sagt, daß er die volle Kraft habe, einen im Wege liegenden Stein an einen andern Ort zu wälzen, so sagt er, daß demselben nichts von der Kraft fehle, welche für jene Kraftleistung nötig ist, und daß er hierzu nicht der Hilfe eines andern bedürfe, aber er sagt nicht, daß seine Kraft keine Grenzen habe.

So verstanden auch die Vertreter des Schemas nicht den Ausdruck von der vollen Gewalt, und daß Vérot und nach ihm David dieses glauben konnten, ist um so wunderbarer, da vor ihnen in derselben Generalkongregation Bischof Salas von Concepción bei der Widerlegung Landriots erklärt hatte[1]: ‚Der hochwürdigste Redner zeigte, daß es in dieser Welt keine unbegrenzte Gewalt gebe. Gut, aber wo behauptet denn dieses auch das Schema von der vollen, unmittelbaren und ordentlichen Gewalt des Papstes über die ganze

[1] Acta etc. IV a, 118.

Kirche? Ich habe es so und so oft durchgelesen und nirgendwo das Wort unbegrenzt gefunden. Die Gewalt des Papstes wird begrenzt durch das natürliche und das göttliche Recht, wird begrenzt durch die Vorschriften und Lehren unseres Herrn Jesus Christus, wird begrenzt durch das von dem Papste vor Augen zu haltende allgemeine Beste der Kirche, wird durch sein Gewissen begrenzt, wird durch die Vernunft und den gesunden Menschenverstand begrenzt, wird durch die Regel des Glaubens und der Sitten begrenzt usw. Das sind alles Grenzen für diese Gewalt! Gibt es noch mehr Beschränkungen? Aber die päpstliche Gewalt kann nicht begrenzt und eingeschränkt werden durch die Bischöfe, weder durch die einzelnen noch durch eine Vereinigung derselben, weder in noch außer dem Konzile, ohne daß die göttliche Ordnung, die von unserem Heilande durch jene Worte: „Weide meine Schafe, weide meine Lämmer“, eingeführt worden ist, völlig verkehrt würde. Übrigens hat der hochwürdigste Erzbischof von Reims selbst ohne Schwierigkeit folgende beiden Punkte zugegeben: 1. Der Papst könne alles für das gemeine Wohl der Kirche, und 2. seine Gewalt sei die höchste. Das ist in andern Worten die Lehre unseres Schemas. Es besteht also keine Meinungsverschiedenheit unter uns.‘

Salas beweist in seiner Rede ausführlich, daß der Papst die ordentliche, unmittelbare und volle Gewalt über alle und über die einzelnen katholischen Kirchen des Erdkreises und über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen habe. Er zeigt dies 1. aus der Heiligen Schrift, 2. aus den Konzilien, 3. aus Tatsachen der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte, 4. aus der fast übereinstimmenden Ansicht der Theologen, 5. aus der für Hirten und Herden bestehenden Notwendigkeit einer solchen päpstlichen Gewalt und 6. aus der von Christus gewollten Einheit der Kirche.

Ganz übereinstimmend mit Salas spricht sich in der 69. Generalkongregation am 11. Juni Bischof Gastaldi von Saluzzo[1] über die volle Gewalt des Papstes aus: Sie ist wahrhaft die höchste und eine volle, nicht zwar so, als hätte sie keine Grenzen; eine solche Gewalt gibt es bei Menschen nicht. Auch ist sie keine willkürliche. Insofern aber kann sie eine absolute genannt werden, als der Papst in Übung seiner Gewalt nicht von den Bischöfen abhängt. So werden auch die Verfasser des Schemas den Ausdruck volle Gewalt verstehen: der Papst kann sie ohne Mitwirkung der

---

[1] Ibid. IV a, 157 sqq.

Bischöfe anwenden, und seine Dekrete müssen als vollgültig betrachtet und können nicht rückgängig gemacht werden, wenn auch die Bischöfe zu denselben nicht mitgewirkt haben; eine vorhergehende oder nachfolgende Zustimmung der Bischöfe ist für die Gültigkeit der päpstlichen Dekrete nicht notwendig. Da der Heiland seiner Kirche und besonders ihrem Haupte seinen besondern Beistand versprochen hat, können und müssen wir es für sicher halten, daß der Papst nichts tue, was dem Heile der Seelen oder der Verherrlichung Gottes entgegensteht.

Die Bischöfe David und Vérot hatten sich bei Bekämpfung der Stelle über die volle Gewalt ganz besonders auf die Verpflichtung der Päpste berufen, die Kirchengesetze zu beobachten. Hierauf geht in der 71. Generalkongregation vom 14. Juni der Bischof Freppel von Angers[1] ein. ‚Einige Redner', so führt er aus, ‚glaubten behaupten zu können, die Fülle der päpstlichen Gewalt sei durch die Kanones zu beschränken und diese ihre Ansicht müsse unserem Schema eingefügt werden. Mit dieser Forderung sind, wenn ich nicht irre, die hochwürdigsten Herren Bischöfe von St-Brieuc und St Augustine allein dagestanden. Sie brachten zu ihrem Zwecke verschiedene Aussprüche und Handlungen von römischen Päpsten bei, aus denen hervorgeht, daß diese sich zur Beobachtung der Kanones für verpflichtet erklärt oder versprochen oder geschworen haben, die Kirche nach den Kanones zu regieren. Alle diese Aussprüche und Tatsachen hatte schon längst der Verfasser der Verteidigung des gallikanischen Klerus l. 11, c. 2 3 4, wo sich dies alles findet, zusammengetragen. Aber sowohl der erlauchte Verfasser dieses Buches wie auch die hochwürdigsten Väter, die ihm in diesem Punkte gefolgt sind, haben eine Unterscheidung außer acht gelassen, die hier notwendig gemacht werden muß und bei deren Anwendung alle jene Schwierigkeiten sofort verschwinden. Wenn man sagt, daß der Papst den Kanones unterworfen ist, so ist dies wahr, insofern er als Gesetzgeber sich seinem Gesetze unterordnet, nicht aber, als wäre er wie ein Untergebener einem Höheren untertan[2]. Diese Unterscheidung ist nötig, um den Fragepunkt gut und richtig zu verstehen. Freilich wird der Papst durch die Disziplinargesetze der von ihm

---

[1] Acta etc. IV a, 278 sq.

[2] Er sagt dies in scholastischer Form: ‚Romanus Pontifex subiectus est Canonibus, *distinguo:* tamquam legislator legi suae, *concedo;* tamquam inferior superiori, *nego.*'

approbierten allgemeinen Konzilien, durch die seiner Vorgänger und seine eigenen gebunden, aber, wie ich schon sagte, als Gesetzgeber durch seine Gesetze, die er zu beobachten und nach denen er zu regieren so lange verpflichtet ist, als er sie noch nicht in einer dem Gesetze entsprechenden Weise abgeschafft hat. Solange das Gesetz besteht und in Kraft ist, darf der Gesetzgeber es keineswegs unter die Füße treten. Dies erfordert das natürliche und göttliche Recht, weil dies das gemeinsame Beste und die rechte Ordnung in einer jeden Gesellschaft verlangt.

,Aber diesen Grundsatz dem Schema einzufügen, wäre völlig unnütz, weil er sich von selbst versteht. Er gilt von jeder Regierung, auch in der bürgerlichen Gesellschaft, von dem Bischof in seiner Diözese, dem Pfarrer in seiner Pfarrei. Keinem Gesetzgeber ist es erlaubt, das von ihm erlassene oder bestätigte Gesetz ohne genügenden Grund zu übertreten, bevor es von ihm in rechtmäßiger und authentischer Weise abgeschafft ist. Aber daraus folgt keineswegs, daß der römische Papst den Kanones unterworfen ist wie der Untergebene dem Vorgesetzten; die Kanones haben für ihn direktive, aber keine koaktive Kraft in dem Sinne, daß sie ihn hinderten, dank seiner höchsten Gewalt von jenen Kanones zu dispensieren und sie auch aus gerechtem Grunde abzuschaffen oder zu verändern.'

Auf die Ausführungen Landriots über das Unionsdekret der Synode von Florenz antwortete Gastaldi am 11. Juni in der schon vorhin zitierten Rede[1]. ,Kommen wir zum Konzil von Florenz', sagt er in derselben, ,dessen Worte deutlich lauten: „Wir definieren, daß der römische Papst die volle Gewalt habe, die Kirche zu lehren, zu regieren und zu leiten." Über diese Vollgewalt werden Zweifel erhoben. Vor allem wird [von Erzbischof Landriot] gesagt, das Konzil habe dem römischen Papste gewiß keine volle, unbegrenzte Gewalt geben wollen. Auch wir wollen, wie schon bemerkt wurde, von einer Gewalt, die von gar keinen Grenzen umschrieben ist, nichts wissen. Aber die Frage dreht sich um das Wort volle Gewalt. Wurde damit eine derartige Fülle der Gewalt verstanden, kraft deren der Papst ohne Mitwirkung der Bischöfe Dekrete erlassen, Häresien verurteilen und anderes tun könnte, was zum Gemeinwohl der Kirche gehört? Das ist der Punkt, um den sich die Frage dreht. Von dieser Vollgewalt reden wir in der Tat, und die Vollgewalt in diesem Sinne scheint geleugnet zu werden. Aus welchen Gründen? Zunächst,

[1] Acta etc. IV a, 160 sqq. — S. oben S. 317.

weil der Erzbischof Bessarion von Nicäa in einer Rede im Konzil etwas gesagt habe, was mit der Lehre von der höchsten Gewalt des Papstes nicht ganz übereinzustimmen scheint. Dennoch habe das Konzil geschwiegen und dennoch sei Bessarion mit dem Purpur des Kardinalats geschmückt worden. Ich habe die Rede Bessarions gelesen und wieder gelesen, und ich habe darin nichts gefunden, was mir irgend welchen Anstoß hätte geben können. Doch will ich gelten lassen, was gesagt worden ist, und bemerke nur: Wenn in den vergangenen Tagen auch auf dieser Rednerbühne etwas gesagt worden ist, was sich nicht recht mit der orthodoxen Lehre verträgt, und wir geduldig und ruhig zugehört haben, so wissen Sie, wie schlecht in der Zukunft die Leser der Akten jener Kongregationen argumentieren würden, wenn sie aus unserem Schweigen folgerten, das Konzil habe seine Zustimmung gegeben. Und wenn eben jene Bischöfe, welche solche Behauptungen für berechtigt hielten, vielleicht bald zu einer höheren Würde erhoben werden, so werden sie gewiß nicht wegen der Worte befördert, die ihnen entschlüpft sind, sondern wegen der Verdienste, die sie sich um die Kirche erworben haben, wie einst Bessarion mit vollem Rechte als Hauptförderer der Vereinigung zwischen den Griechen und Lateinern zum Kardinal erhoben worden ist.

,„Aber das Unionsdekret oder die Definition, welche mit dem Namen Eugens IV. beginnt, ist nicht ohne die Zustimmung der Patriarchen erlassen worden.“ — Gewiß, aber man sollte auch weiter sagen, daß es nicht ohne die Zustimmung des Kaisers Paläologus erlassen wurde. Es wird aber doch niemand behaupten wollen, daß die Kaiser ein Recht haben, sich an kirchlichen Definitionen zu beteiligen. Es ist zu bemerken, daß jene Definition oder jenes Dekret zwei Hauptzwecke gehabt oder zwei Dinge in sich vereinigt hat: es war eine dogmatische Definition und enthielt zugleich einen Bundesvertrag zwischen den Griechen und Lateinern. So oft ein Bündnis geschlossen wird, müssen die beiden Parteien, die früher im Streit lagen, ihren Namen unterzeichnen. Aus diesem Grunde mußte, um jener Konstitution für die Folgezeit im griechischen Reiche volle Kraft zu verleihen, gesagt werden: „Mit Zustimmung unseres Sohnes, des Paläologen, und auch der Patriarchen usw.“ Wo es dagegen zur Definition kommt, da heißt es bloß: „Im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit definieren wir unter Zustimmung dieses heiligen Konzils usw.“

,„Aber [wirft man weiter ein] es wird hinzugefügt: Salvis iuribus patriarcharum.“ — Diese Worte scheinen mir vielmehr hinzugesetzt

zu sein, um den Frieden unter den Patriarchen zu wahren, als um etwas beizufügen, was die Gewalt des Papstes beschränkte. Denn es heißt so: „Indem wir die Rangordnung der andern ehrwürdigen Patriarchen erneuern, die in den Kanones überliefert ist, so daß der Patriarch von Konstantinopel den zweiten Platz nach dem römischen inne hat, der von Alexandrien den dritten usw.“ [1] Sie wissen, wie der Patriarch von Konstantinopel, den der Papst in alter Zeit niemals als den Ersten nach sich, sondern nur als den Vierten anerkennen wollte, stets darüber wachte, daß nicht der Patriarch von Alexandrien wieder in seinen alten Rang eingesetzt werde. Doch nehmen wir an, daß jene Worte so zu verstehen seien, daß der Papst wirklich die Rechte der Patriarchen erneuerte. Er konnte dieselben in der Tat aus der Fülle seiner Machtvollkommenheit anerkennen und auch vermehren, wenn er es für das Beste der Kirche für ersprießlich hielt. Ferner hat der Papst auch schon auf diesem Konzile unser [bischöfliches] Recht anerkannt, da er in der ersten Konstitution erklärte, daß wir hier säßen, um unser Urteil zu fällen (tamquam iudicium ferentes). Und sicher verstehen wir die Anerkennung jeglicher päpstlichen Gewalt so, daß dabei die Rechte der Bischöfe, Erzbischöfe, Primate, Patriarchen und Kardinäle gewahrt bleiben, und sind überzeugt, daß die päpstliche Gewalt niemals irgendwelche Rechte verletzen wird, weil der Papst Verteidiger und Wächter und niemals Verletzer der Rechte ist.‘

Über das ‚quemadmodum‘ der Florentiner Formel äußerte sich Gastaldi folgendermaßen: ‚„Aber [sagt man] vor der Definition war beschlossen worden, die Gewalt des Papstes nur anzuerkennen nach der Heiligen Schrift, den Satzungen der Väter und den Kanones.“ — Gewiß, auch wir wollen im Papste nichts anerkennen, was nicht aufs genaueste der Heiligen Schrift, den Vätern und den Kanones entspricht, keinen Finger breit werden wir von diesem Punkte abgehen. Gewiß, was immer wir erklären werden, wir sind überzeugt, daß es mit der alten Überlieferung übereinstimmt, daß wir nichts Neues aufstellen, sondern nur auf ausdrückliche Weise, vielleicht mit deutlicheren Worten das anerkennen, was in der Heiligen Schrift, in den Kanones der alten Konzilien und den Satzungen der heiligen Väter enthalten ist.‘

[1] ‚Renovantes ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ita ut sedes Constantinopolitana secundum locum habeat post Romanam, Alexandrina tertium‘ etc.

Nach Gastaldi machte noch in derselben Generalkongregation Bischof Magnasco von Bolina i. p. i.[1] dem Konzile den Vorschlag, authentisch zu erklären, daß der Zusatz im Unionsdekret von Florenz als eine Bestätigung des Vorhergehenden anzusehen sei. Die unrichtige Auffassung Landriots werde, wie aus den zum Schema eingereichten Bemerkungen hervorgehe, von mehreren Bischöfen geteilt, auch sei dieselbe ja schon von Theologen früherer Zeit, wie von de Marca und Tamburini, verteidigt und neuerdings von Döllinger wieder aufgefrischt worden. Dieselben hätten sich hierbei auf den griechischen Text berufen und zugegeben, daß nach dem lateinischen Texte der Zusatz eine Bestätigung des vorhergehenden Satzes enthalte, der dem Papste die volle Gewalt zuspreche. Dieser lateinische Text sei aber nach ihrer Ansicht korrumpiert und anstatt des ‚quemadmodum *etiam*' müsse ‚quemadmodum *et*' geschrieben werden. Magnasco sagt also, wenn bewiesen werde, daß ‚quemadmodum etiam' der richtige, ursprüngliche Text sei, müsse von den Gegnern auch zugegeben werden, daß der Zusatz eine Bestätigung des vorhergehenden Satzes von der vollen Gewalt des Papstes enthalte. Den Beweis für die Echtheit der Lesung ‚quemadmodum *etiam*' liefert er nun nach der uns schon bekannten, jeden Zweifel völlig beseitigenden Ausführung Cecconis[2] und zeigt darauf auch, daß der griechische Text ebenso zu verstehen sei wie der lateinische. Hierbei macht er auf eine Bemerkung des Kardinals Julian Cesarini, des Hauptvertreters der Lateiner auf dem Florentiner Konzil, aufmerksam, welcher sage, daß die Griechen ihre Zustimmung nach der von den Lateinern aufgestellten Formel gegeben haben[3].

Gegenüber dem Erzbischof von Reims weist Magnasco zum Schlusse nach, daß derselbe die aus der Rede Bessarions angeführte Stelle nicht vollständig mitgeteilt habe und daß die unverkürzte Stelle die Lehre des griechischen Erzbischofs als ganz korrekt erscheinen lasse.

Drei Tage später, in der letzten der Spezialdebatte über das dritte Kapitel gewidmeten Generalkongregation, am 14. Juni, stellte der griechisch-rumänische Erzbischof Vancsa von Fogaras den Antrag, daß man in das Zitat vom Florentiner Konzil auch den Zu-

---

[1] Acta etc. IV a, 176 sqq. [2] S. Zweiter Band, S. 619 ff.

[3] Deinde disponente divina pietate factum est, ut assenserint Graeci secundum cedulam datam a latinis. *Labbe,* Collectio Conciliorum XVIII, 1177 (edit. venet. Coleti).

satz ‚Renovantes insuper etc.' aufnehme[1]. Außerdem griff er die Behauptung Magnascos an, daß man den griechischen Wortlaut des Zusatzes ‚quemadmodum etiam' nach dem lateinischen erklären müsse. Jeder der beiden Teile, welche durch das Dekret gleichsam einen Vertrag abgeschlossen hätten, sei der Interpret der von ihm zur Annahme vorgeschlagenen Formel. Die Lateiner hätten den Zusatz ohne Zweifel verstanden, wie ihn Magnasco erklärt habe; ob die Griechen ihn aber als Bestätigung oder als Beschränkung aufgefaßt, sei zweifelhaft. Daß sie die Formel als eine Beschränkung verstanden hätten, würde wahrscheinlich gemacht durch die Akten des Konzils, in denen es heiße: ‚Der Kaiser antwortete, er wünsche Zeit zur Beratung, und gleich nach dem Abgange der Kardinäle haben wir [die Griechen] beraten und beschlossen, daß der Papst seine Privilegien habe nach den Kanones und den Aussprüchen der Heiligen, der Heiligen Schrift und den Akten der Konzilien.' (Edit. romana 1865, p. 265.)[2] — Magnasco hatte indessen auch auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der sich in dem Dekrete finde, wenn der Zusatz als eine Beschränkung aufzufassen sei.

Bischof Freppel von Angers[3] meinte, es sei zu verwundern, daß einige in den dem Unionsdekrete hinzugefügten Worten: ‚Salvis omnibus iuribus ac privilegiis Patriarcharum' eine Beschränkung der Primatialgewalt des Papstes erblicken könnten. Der Irrtum derselben müsse auf eine Vermengung des kirchlichen mit dem göttlichen Rechte zurückgeführt werden. ‚Denn ganz gewiß', sagt er, ‚sind die Privilegien der Patriarchen nur menschlichen oder kirchlichen Rechtes, während der Primat göttlichen Rechtes ist. Nun aber kann das, was göttlichen Rechtes ist, in keiner Weise beschränkt oder vermindert werden durch das, was nur kirchlichen Rechtes ist: dieses Prinzip ist, um mich so auszudrücken, in der Theologie ein Axiom. . . . Die Worte: „Salvis omnibus iuribus et privilegiis Patriarcharum" enthalten eine höchst weise Regel des kirchlichen Verfahrens und Vorangehens, kraft deren Dinge und Personen „in statu uti possidetis" bleiben und belassen werden, aber sie treten keineswegs der Fülle der päpstlichen Autorität zu nahe, noch können sie ihr zu nahe treten. Dafür vernehmen Sie, hochwürdigste Väter, das Folgende: Der Kardinal Turrecremata, der eifrigste Erforscher der Angelegenheiten des Konzils von Florenz, ein Augen- und Ohren-

[1] 71. Generalkongregation. Acta etc. IV a, 267. [2] Ibid. IV a, 269.
[3] Ibid. IV a, 275 sqq.

zeuge derselben, fügt den Worten „quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum etc." sofort hinzu: „Hier wird eine Bestätigung ausgesprochen, nicht eine Begrenzung oder Einschränkung; eine Bestätigung des vorhergehenden Artikels, indem ein Zeugnis hinzugefügt wird sowohl aus den Konzilsakten wie aus der Autorität der heiligen Kanones."'

Gegenüber dem Erzbischof von Fogaras, der den Satz ,Salvis omnibus privilegiis etc.' in das Schema aufgenommen wissen wollte, bemerkte Freppel, daß das Konzil eine dogmatische Konstitution verfassen, keine disziplinarische Anordnung treffen wolle, und daß es darum nicht notwendig und auch nicht nützlich sei, darin von den Privilegien der Patriarchen zu sprechen, weil dies die Veranlassung bieten könnte, das kirchliche Recht mit dem göttlichen zu verwechseln.

Die Rede des Bischofs Callot von Oran[1] in der 69. Generalkongregation vom 11. Juni bezog sich nicht auf jenen Teil des Schemas, der dem Papste die volle Gewalt zuspricht, doch bezweckte sie, andere Stellen, welche leicht auf die höchste Gewalt des Papstes in der Kirche schließen lassen, aus demselben zu entfernen. Er wendet sich gegen den Satz, in welchem es heißt, daß ,die Hirten, sowohl einzeln als alle vereint', dem Papste unterworfen seien, sowie gegen denjenigen, worin es als unerlaubt bezeichnet wird, ,von den Urteilen des Papstes an ein ökumenisches Konzil, als an eine Autorität, die über dem Papste stehe, zu appellieren'. Er bestreitet nicht die in diesen Sätzen enthaltenen Lehren, glaubt aber, dieselben sollten nicht definiert werden, und man solle diejenigen nicht verurteilen, welche lehren, die Kirche oder die Gesamtheit der Bischöfe ständen wenigstens bezüglich des Lehrurteils über dem Papste.

Bezüglich des zweiten Satzes spricht Callot den Wunsch aus, daß die Frage, ob der Papst über dem Konzil oder dieses über dem Papste stehe, nicht berührt werden möge. Er scheint hierbei an ein Konzil zu denken, das vom Papste zusammenberufen und geleitet und dessen Beschlüsse von ihm bestätigt sind, nicht an eine Versammlung der Bischöfe ohne Papst. Stände ein solches vom Papste berufene und geleitete Konzil auch höher als der Papst allein, so würde doch die Lehre des Schemas, daß dem Papste alle Bischöfe, sowohl einzeln wie in ihrer Gesamtheit, unterworfen seien, bestehen

---

[1] Acta etc. IVa, 171 sqq.

bleiben. — Daß man vom Papste nicht an ein allgemeines Konzil appellieren könne, sei, so sagt Callot, bis dahin durch keine Autorität festgestellt worden. Verworfen sei freilich, und zwar mit vollem Rechte, die Lehre, man könne vom Urteile des Papstes an ein zukünftiges ökumenisches Konzil appellieren. Diese Lehre habe Pius II. verurteilt, welcher sage: ‚Wer wird es nicht lächerlich finden, daß an dasjenige appelliert wird, was nirgendwo ist und von dem man nicht weiß, wann es sein wird?‘ (Bullarium, edit. Taurin. V 149.) Also sei nur verurteilt, daß man an ein zukünftiges Konzil appellieren dürfe. Hierin stimmt ihm Bischof Krementz von Ermeland [1] zu aus demselben Grunde und weil die Pönalgesetze streng dem Wortlaut nach zu erklären seien. Auch er wünscht, daß die Unerlaubtheit einer Appellation vom Papste an ein schon rechtmäßig versammeltes und unter dem Papste tagendes Konzil nicht ausgesprochen werde. Das wäre nach seiner Ansicht eine antizipierte Definition der Unfehlbarkeit des Papstes. ‚Denn‘, so sagt er, ‚da in dieser Erklärung der Papst ohne Konzil und der Papst mit dem Konzil völlig gleichgestellt werden, da die Unfehlbarkeit aber dem mit dem Papste vereinten Konzil von allen zuerkannt wird, so ist es einleuchtend, daß durch diese Erklärung die Unfehlbarkeit des Papstes schon indirekt ausgesprochen wäre, was für die Diskussion des vierten Kapitels ein Präjudiz bilden würde, wie schon mit Recht der Bischof [Callot] von Oran bemerkt hat.‘ Schon vor Callot hatte sich Bischof Vérot [2] insoweit gegen den Satz ausgesprochen, der die Appellation vom römischen Stuhl an ein allgemeines Konzil verbietet, als er die Unterdrückung der Worte verlangte (man dürfe nicht vom Papste an ein Konzil appellieren), als an eine Autorität, die höher stehe als der Papst. Die Appellation selbst nannte er ausdrücklich ungeziemend und gottlos.

In der Debatte um die Lehre von der vollen Gewalt des Papstes bezog sich, wie wir gesehen haben, ein großer Teil der Erörterungen auf das Unionsdekret des Konzils von Florenz. Das Schema hatte sich ja auch für seine Lehre ausdrücklich auf dieses Dekret berufen und einen Hauptteil desselben wörtlich angeführt. Auf das zweite Konzil von Lyon hatte sich das Schema nicht unmittelbar gestützt, aber es enthielt einen Satz aus dem Glaubensbekenntnis, das der griechische Kaiser Michael auf diesem Konzil durch einen

---

[1] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 263 sq.
[2] 68. Generalkongregation (10. Juni). Acta etc. IV a, 132 sq.

Stellvertreter hatte beschwören und mit seiner Unterschrift überreichen lassen. Zu diesem Satze zitierte das Schema als Quelle das zweite Konzil von Lyon. Der Satz lautete: ‚In allen zur kirchlichen Gerichtsbarkeit gehörigen Dingen stehe die Berufung an sein [des Papstes] Urteil offen.‘ Die in diesen Worten ausgesprochene Lehre wurde von keinem der Väter in Zweifel gezogen, und alle waren bereit, sie zu definieren. Aber von mehreren wurde bemerkt, daß man zu dieser Stelle nicht das zweite Konzil von Lyon zitieren könne.

Diese Bemerkung fiel schon in der ersten Rede über das dritte Kapitel von Kardinal Rauscher[1]. Nicht den Text des Schemas, sagte derselbe, sondern die Anmerkung greife er an. Die im Schema ausgesprochene Lehre sei die Lehre aller Theologen und es sei ein Überfluß von zuverlässigen Autoritätszeugnissen dafür vorhanden. Aber das zweite Konzil von Lyon könne man für diese Lehre nicht anführen. Der Kardinal sucht dies durch Darlegung der Geschichte des Lyoner Glaubensbekenntnisses zu beweisen. Klemens IV. habe dasselbe dem Kaiser Michael zugesandt, damit er und die griechische Kirche es annehme. Der Kaiser habe aber die Bischöfe nicht zu dessen Annahme bewegen können. Als nun Gregor X. das zweite Konzil von Lyon berufen habe, sei es dem Kaiser zwar gelungen, die Bischöfe mit Ausnahme des Patriarchen Joseph zu bestimmen, einen Brief an das Konzil abzusenden, in welchem sie den Primat des römischen Stuhles anerkannten und dem Papste Gehorsam gelobten, aber das von Klemens übersandte Glaubensbekenntnis nahmen sie auch jetzt nicht an; der Kaiser selbst habe es seinem Briefe hinzugefügt und dem Logotheten Gregor den Auftrag gegeben, dasselbe in seinem Namen auf dem Konzile zu beschwören. Das sei denn auch in der vierten Sitzung des Konzils geschehen. Darauf habe die Verlesung des Briefes der Bischöfe stattgefunden, in welchem aber das Glaubensbekenntnis gar nicht erwähnt worden sei. In den Konzilsausgaben sei später irrtümlich der Eid des Kaisers auch als Eid der Bischöfe bezeichnet worden. Der Kardinal zeigt aber auf mehrfache Weise, daß die Bischöfe zu Lyon diesen Eid nicht abgelegt haben. Auch die lateinischen Väter hätten nicht konziliarisch über das Symbolum als über ein von dem Konzil aufgestelltes Dekret abgestimmt. Es könne dasselbe also nicht als ein Symbolum des Konzils von Lyon betrachtet werden, und er beantrage darum, das Zitat zu streichen.

---

[1] 67. Generalkongregation (9. Juni). Acta etc. IV a, 65 sqq.

Erzbischof Landriot[1], welcher Rauschers Ausführung billigte, wünschte, daß man anstatt ‚Concilium Lugdunense' sage: ‚Professio fidei graecorum in concilio Lugdunensi'.

Bischof Gastaldi[2] glaubte, das Zitat könne bleiben, wie es dastehe. Freilich könne das Glaubensbekenntnis, welchem die Stelle des Schemas entnommen sei, nicht als ein Konzilsdekret betrachtet werden. Aber das Glaubenssymbol sei nicht nur vom Papste an den Kaiser geschickt und vom Kaiser auf dem zweiten Konzil von Lyon beschworen worden, sondern alle griechischen Prälaten hätten durch ihre Nuntien erklärt: ‚Wir haben die Lehre unseres Kaisers angenommen, und was er beabsichtigt [attenderit] und will, nehmen auch wir an' (*Labbe,* Coll. XIV, 515, ed. Venet.).

Erzbischof Haynald von Kalocsa[3] bestritt indessen wiederum, daß der griechische Episkopat der vom Kaiser beschworenen Glaubensformel zugestimmt habe. Auch Erzbischof Vancsa[4] trat den Ausführungen des Kardinals Rauscher bei und schlug vor, anstatt des zweiten Konzils von Lyon das Konzil von Sardika zu der Stelle des Schemas anzuführen.

Das Zitat blieb jedoch, wie es war. Wir werden später sehen, was der Berichterstatter der Glaubensdeputation auf die erhobenen Einwendungen zu erwidern hatte.

---

[1] Ibid. IV a, 100.

[2] 69. Generalkongregation (11. Juni). Acta etc. IV a, 159 sq.

[3] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 238.

[4] Ibid. IV a, 271.

Drittes Kapitel.

Die Spezialdebatte über das dritte Kapitel und die drei den Kapiteln beigefügten Kanones. Fortsetzung.

Über die Bezeichnung der päpstlichen Gewalt als ‚episcopalis, ordinaria, immediata'. — Rauscher gegen ‚ordinaria'. — Desprez für Beibehaltung der drei Worte. — Dupanloup dagegen. — Andere Ausstellungen Dupanloups. — Sola bekämpft die Worte. — Bemerkung des Kardinalpräsidenten. — Vérot. — David. — Regnault. — Ramirez. — Haynald. — Bravard. — Freppel für die drei Worte. — Dechamps betr. der ‚Kleinen Kirche'. — Colet ebenso. — Dechamps gegen einen Irrtum über den Primat. — Haynald. — Krementz. — Die orientalischen Kirchen. — Behnam Benni über die Stellung der Orientalen zum Primat — über die Privilegien der Patriarchen — über die Folgen der Definition für Katholiken und Schismatiker. — Erwiderung Jussefs. — Vancsa unterstützt Jussef. — Papp-Szilágyi gegen den zweiten Paragraphen und Kanon. — Pitra über griechische Kirchenrechtssammlungen.

Ein großer Teil der Debatte drehte sich um die Frage, ob die päpstliche Gewalt passend eine bischöfliche, ordentliche und unmittelbare (episcopalis, ordinaria, immediata) genannt werden könne.

In dem elften Kapitel des ursprünglichen Schemas *De Ecclesia* wurde die Gewalt des Papstes eine unmittelbare und ordentliche genannt, von einer potestas episcopalis war keine Rede [1]. In den beigegebenen Bemerkungen der Theologen aber hieß es, daß gewisse Lehrer, namentlich Tamburini, die ordentliche und unmittelbare und darum bischöfliche Gewalt des Papstes über die ganze Kirche leugneten [2]. Man fand es deshalb bei der Umgestaltung des elften Kapitels in das neue Schema der ersten Konstitution *De Ecclesia Christi* für zweckmäßig, die Gewalt des Papstes eine bischöfliche, ordentliche und unmittelbare zu nennen [3]. Als die Glaubensdeputation über das dritte Kapitel des neuen Schemas beriet, war zuerst die Mehrzahl der Mitglieder mit dem hinzugefügten Ausdrucke ‚episcopalis'

[1] C. V. 571 c sq. [2] Ibid. 615 d sqq. [3] Ibid. 1641 b.

nicht zufrieden, aber nachdem ein Theologe die Gründe für die Aufnahme desselben dargelegt hatte, war er von der Deputation gebilligt worden[1].

In der ersten Rede der Spezialberatung sprach nun Kardinal Rauscher den Wunsch aus, daß der Ausdruck ‚ordinaria‘ wegfallen möge[2]. Was derselbe besagt, hält der Kardinal für richtig. Der Papst, so sagt er, hat (kraft seines Amtes) in jeder Diözese die Gewalt, alle bischöflichen Handlungen vorzunehmen, und es ist keinem Katholiken erlaubt, dieses zu bezweifeln. Weil aber die Bischöfe in ihren Diözesen die bischöflichen Amtsverrichtungen gewöhnlich (ordinarie) selbst vornehmen, werden sie die Ordinarien genannt. Man möge sich daher im dritten Kapitel und dem entsprechenden Kanon damit begnügen, die päpstliche Gewalt eine unmittelbare zu nennen, wodurch dem Papst ohne Zweideutigkeit die Gewalt zuerkannt wird, in jeder Kirche, so oft das Beste der Kirche es erheischt, jene Verrichtungen vorzunehmen, welche der Bischof gewöhnlich vornimmt.

In der nämlichen Generalkongregation trat dagegen der Erzbischof Desprez von Toulouse[3] als Verteidiger der betreffenden Ausdrücke auf. Er sprach für die Beibehaltung aller drei Worte und setzte die Gründe hierfür so ausführlich und trefflich auseinander, daß er auch alle späteren Einwände anderer Väter schon zum voraus widerlegte.

Er sagte, daß er sich über die vielen Einreden wundern müsse, die von den Vätern in ihren Anmerkungen über das elfte Kapitel des Schemas *De Ecclesia* gegen die drei Ausdrücke erhoben worden seien. Die darin ausgesprochene Lehre sei schon durch die Verurteilung der entgegenstehenden Meinungen durch die Päpste, die Heilige Schrift, die Einrichtungen der Kirche und die Beschlüsse der Konzilien ganz außer allem Zweifel gestellt. ‚Denn was ist‘, so fragt er, ‚die bischöfliche, ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion anders als die dem Prälaten kraft seines Amtes zukommende geistliche Gewalt, seinen eigenen Untergebenen das Wort Gottes zu verkündigen, die Sakramente zu spenden, Gesetze zu geben und auch die zeitlichen Güter nach den vorgeschriebenen Regeln zu verwalten? Wer wird aber leugnen, daß dem römischen Papste kraft

[1] Ibid. 1681 b. 1685 c sq.
[2] 67. Generalkongregation (9. Juni). Acta etc. IV a, 64 sqq.
[3] Acta etc. IV a, 74 sqq.

eigenen Rechtes die Gewalt zustehe, alles dieses in der ganzen Kirche, d. i. in den einzelnen Diözesen und in Bezug auf die einzelnen Gläubigen, vorzunehmen? Würde das nicht mit den Worten des Evangeliums in offenem Widerspruche stehen? Kann derjenige, zu welchem Christus in allgemeinster Weise sprach: „Dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches. . . . Alles, was du binden wirst auf Erden usw.“, nicht in der ganzen Kirche, auch da, wo andere sind, welche die Macht zu binden und zu lösen haben, sein Amt ausüben? Gibt es jemand, der nicht unmittelbar von ihm gebunden oder gelöst werden kann? Und hat derjenige, dem allgemein gesagt worden ist: „Weide meine Schafe, weide meine Lämmer“, nicht das Recht, sowohl alle zusammen als auch die einzelnen zu weiden, d. i. zu predigen, zu binden, Gesetze zu geben und davon zu befreien und kirchliche Privilegien zu verleihen? Hat er nicht die bischöfliche, ordentliche und unmittelbare Gewalt?‘

Die Sache ist in der Tat zu einfach, als daß wir uns erlauben dürften, die ganze Beweisführung Desprez’ wörtlich mitzuteilen. Er beruft sich weiter auf die beständige kirchliche Praxis, auf die Verurteilung der entgegengesetzten Lehren und das Breve Pius’ VI. *Super soliditate,* nach welchem der Papst ebenso in der ganzen Kirche und den einzelnen Diözesen seine Gewalt ausüben kann wie der Bischof in seiner Diözese und in den einzelnen Pfarreien derselben. Auf einen naheliegenden und wirklich später mehreremal vorkommenden Einwurf, daß durch diese Lehre die Bischöfe ihrer Gewalt beraubt und zu Vikaren des Papstes degradiert würden, gibt Desprez die ebenso naheliegende Antwort, es enthalte keinen Widerspruch, daß zwei Vorgesetzte eine ordentliche Gewalt über dieselben Untergebenen übten, besonders wenn der eine dem andern untergeordnet sei, was er durch das Beispiel des Bischofs und Pfarrers veranschaulicht, die beide in derselben Pfarrei die ordentliche Gewalt besäßen. So würde auch das Wirken des Bischofs in der Diözese nicht gestört, wenn der Papst dieselbe Gewalt in derselben ausüben könne wie jener. Etwas anderes sei es, die Gewalt zu haben, und etwas anderes, dieselbe bei jeder passenden oder unpassenden Gelegenheit auszuüben. Die Gewalt über die einzelnen Gläubigen besitze der Papst, weil Christus ihm dieselbe gegeben habe und sie in der Konstitution der Kirche begründet sei. In ihrer Pastoralklugheit wüßten aber die Päpste sehr gut, daß sie die Gewalt der Bischöfe nicht zu sehr einschränken dürften.

Nachdem der Erzbischof noch das vierte Konzil vom Lateran für die im Schema dargelegte Lehre angeführt hat, schließt er mit dem

Vorschlage, derselben noch den Satz hinzuzufügen, daß der Papst das Recht besitze, die Diözesanbischöfe zu ernennen, ein Recht, das noch in den jüngsten Zeiten angegriffen worden sei.

Im Gegensatze zu Desprez wünscht Bischof Dupanloup[1] die drei Ausdrücke ‚bischöfliche, ordentliche, unmittelbare‘ Gewalt sämtlich beseitigt zu sehen. Auch er stellt keineswegs in Abrede, daß der Papst eine solche Macht besitzt, sondern fürchtet nur, daß die päpstliche Macht zu sehr hervorgehoben werde, wie er denn mit einer sich stets verratenden Angst darüber wacht, daß man der bischöflichen Gewalt nicht zu nahe trete. ‚Ich leugne zwar nicht‘, sagt er, ‚daß in einem gewissen und ganz wahren Sinne die Jurisdiktion des Papstes über eine jede Diözese eine bischöfliche ist, denn der Papst ist ja der Fürst der Bischöfe, und eine ordentliche, da sie gewiß keine delegierte ist, und eine unmittelbare, da sie jedem gegenüber direkt ausgeübt werden kann. Aber da auch die Jurisdiktion des Bischofs gewiß eine bischöfliche, unmittelbare und ordentliche ist und diese Worte durch den Gebrauch, das Recht und die Natur der Sache für den Bischof geheiligt sind, kann ich es nicht billigen, daß ganz die gleichen Worte gebraucht werden, um, selbst unter verschiedenen Rücksichten, die Gewalten des Bischofes und des Papstes zu bezeichnen, die getrennt und verschieden sind, wenngleich sie aus derselben Quelle fließen und auf das gleiche Endziel hinauslaufen.‘

Was Dupanloup am Schema im allgemeinen auszusetzen hatte, hatte er kurz vorher bemerkt. Es schien ihm ‚mehr theoretisch und abstrakt, als praktisch verfaßt zu sein . . . und ohne Rücksichtnahme auf Einzelrechte und Gewohnheiten oder auch auf die Konkordate nur das eine zu bezwecken, den Primat für sich und allein genommen zu erheben‘, und zwar, wie er glaubte, ‚in einer das Maß etwas überschreitenden Weise‘. Abgesehen von der letzten Bemerkung, war hier sein Urteil nicht unrichtig. Aber dies konnte keinen Tadel des Schemas begründen. Dasselbe legt die Gewalt des Papstes so dar, wie sie dogmatisch feststeht und durch den Willen Christi gegeben ist. Daß dieselbe wegen der geschichtlich entstandenen Rechte einzelner, wegen der Gewohnheiten und der Konkordate praktisch in verschiedener Weise zu üben ist, versteht sich von selbst; die Erwähnung der bestehenden Einzelrechte aber gehört nicht in das Schema und hätte es zu einem monströsen Unding gemacht. Sind

[1] 68. Generalkongregation (10. Juni). Acta etc. IV a, 110 sqq.

dagegen einmal die dem Papste von Gott verliehenen Rechte klar vorgelegt, so ist die Beurteilung seiner Stellung in den verschiedensten Verhältnissen leicht. Das Maß in Erhebung der päpstlichen Autorität wird dann eingehalten sein, wenn dasjenige, was über dieselbe gesagt wird, wahr ist. Ob das Schema die Wahrheit sagte, darüber hatten die Väter zu urteilen.

Dupanloup war stets darauf bedacht, für den Bischof die Freiheit nach oben und die volle Herrschaft nach unten zu sichern. In der Sorge für die letztere wollte er auch nicht, daß die Möglichkeit, sich in allen zur kirchlichen Gerichtsbarkeit gehörigen Dingen an den Papst zu wenden, so absolut ausgesprochen werde, wie es im Schema geschieht. Leugnen wollte er sie nicht. Aber, sagte er, ‚ein so unbestimmtes, unmittelbares, allgemeines und unbedingtes Recht kann ich nicht billigen; denn in keiner wohlgeordneten Gesellschaft wird das unmittelbare Recht der Appellation an die höchste Gewalt, es sei denn in Ausnahmefällen, gestattet; es dürfen, abgesehen von Ausnahmefällen, die Zwischeninstanzen nicht übersprungen werden; dies wenigstens ist im Schema zu erklären. . . . Das unmittelbare Appellationsrecht also möchte ich nur in Ausnahmefällen und nicht in kleinen Dingen geübt sehen, weil dadurch die Regierung der Kirche gestört und der Verwaltung der Bischöfe Hindernisse in den Weg gelegt würden‘. — Aber zunächst sollte im Schema erklärt werden, welche Stellung nach göttlicher Offenbarung dem Papste in der Kirche angewiesen ist. Daß die Gläubigen nicht wegen Kleinigkeiten und auch in wichtigen Dingen nur unter besondern Verhältnissen an den Papst rekurrieren, versteht sich von selbst. Ihnen jedoch in einem dogmatischen Dekrete dieses auseinanderzusetzen, mußte aus verschiedenen Gründen unangebracht erscheinen.

Doch kehren wir zu der ‚ordentlichen, unmittelbaren, bischöflichen Gewalt‘ des Dekrets zurück.

Bischof Sola von Nizza[1] erging sich bei der Bekämpfung dieser Worte in Ausführungen, die den Kardinalpräsidenten Capalti zu einer Gegenbemerkung veranlaßten. Nachdem der Bischof seinen festen Glauben an die Regierungsgewalt des Papstes über die ganze Kirche ausgesprochen und hinzugefügt hatte, daß der Papst auch der wahre und einzige Bischof der Diözese von Rom sei, stellte er die Frage, ob er außerdem der ‚ordentliche‘ Bischof aller Diözesen der ganzen

[1] 68. Generalkongregation (10. Juni). Acta etc. IV a, 123 sqq.

Welt genannt werden könne. Viele, sagte er, behaupteten und viele leugneten es, er selbst habe sich nach Prüfung der Gründe für und gegen zu der verneinenden Antwort entschieden. Er führt hierfür besonders folgenden Grund an: ‚Wenn der Papst die ordentliche und unmittelbare bischöfliche Gewalt aller Diözesen der Kirche in derselben Weise besäße, wie er sie über die Diözese von Rom besitzt, so wäre er der einzige, allgemeine Bischof in der ganzen Kirche, und die übrigen Bischöfe wären nicht mehr Bischöfe, sondern nur die Generalvikare des Papstes zu nennen, wie derjenige den Namen eines Generalvikars trägt, welcher in Rom seine Stelle vertritt.' Es ist nun dem Redner leicht, im Untersatze nachzuweisen, daß die übrigen Bischöfe nicht Generalvikare, sondern wirkliche Bischöfe ihrer Diözese sind. Sein Schluß ist also fertig und er schlägt vor, an die Stelle des Wortes ‚bischöfliche Gewalt' des Papstes ‚päpstliche Gewalt' (pontificia) zu setzen. Kraft dieser Gewalt könne der Papst die Bischöfe überwachen, ihnen Gesetze geben, sie, wenn sie ungehorsam seien, bestrafen. In Ausübung dieser Gewalt würden Unordnungen nicht zu befürchten sein, wie sie entstehen müßten, wenn jede Diözese zwei Bischöfe habe, den Diözesanbischof und den Papst. Er erläutert dies noch durch den vom hl. Paulus gebrauchten Vergleich der Kirche mit dem menschlichen Körper, dem Haupte und den Gliedern. Wie es im menschlichen Körper eine große Unordnung besagte, wenn ein Glied die Funktionen der andern üben wollte, so würde in der Kirche die größte Verwirrung entstehen, wenn das Haupt, der Papst, in den einzelnen Diözesen die Verrichtungen der Bischöfe vornehmen wollte.

Als Bischof Sola seine Rede vollendet hatte, bemerkte Kardinal Capalti[1]: ‚Wir dürfen unter keiner Bedingung zu den Ausführungen des Bischofs von Nizza stillschweigen. Denn was die ordentliche Gewalt des Papstes über die ganze Kirche angeht, so ist diese schon von einem ökumenischen Konzil definiert worden. Was seine unmittelbare Gewalt über alle Diözesen betrifft, so haben dieselbe nur Febronius, Eybel, die Jansenisten und Launoy in Abrede gestellt. Deshalb können wir solchen Ansichten des hochwürdigsten Redners nicht zustimmen, und gegenüber seiner übertriebenen Ausnützung des Vergleiches des hl. Paulus vom menschlichen Körper glauben wir, der Vergleich sei derart auf die Spitze getrieben, daß, wenn er noch weiter urgiert würde, der Primat des Papstes allmählich verschwinden müßte.'

---

[1] Ibid. IV a, 126.

Das Wort ‚episcopalis' wünscht Bischof Vérot[1] durch ‚suprema' ersetzt zu sehen, weil Gregor der Große den Namen eines ‚episcopus universalis' von sich gewiesen habe und weil diese Gewalt auch nicht gut ‚parochialis' genannt werden könne. Gegen die Worte ‚ordinaria' und ‚immediata' will er nichts einwenden. Wenn der Papst in unsere Diözesen kommen will, so sagt er, wäre es lächerlich, wenn wir behaupteten, er habe nicht die Gewalt zu predigen oder die Sakramente zu spenden. Bischof David[2] ist gegen ‚episcopalis', weil der Ausdruck bisher unerhört sei, und Bischof Place von Marseille[3], weil er die päpstliche Gewalt eher herabdrücke als erhöhe. Die Bischöfe Regnault von Chartres[4] und Ramirez von Badajoz[5] wünschen den Wegfall des Wortes, weil es überflüssig sei und von so vielen beanstandet werde.

Erzbischof Haynald[6] rät, alle drei Ausdrücke zu streichen, und verbreitet sich des längeren über das Wort ‚episcopalis', wobei er auch als Grund gegen diese Bezeichnung den Umstand geltend macht, daß es für einen Mann unmöglich sei, der ganzen Welt die Sorge zuzuwenden, die ein Bischof für seine Einzelherde tragen müsse, — als wenn es sich darum handelte, die Diözesanbischöfe zu beseitigen und den Papst zum einzigen Bischofe der ganzen christlichen Herde zu machen. Auch Bischof Bravard[7] trägt auf Streichung aller drei Ausdrücke an und äußert unter dem Widerspruche der Väter die Befürchtung, die Diözesanbischöfe möchten zu apostolischen Vikaren, die auf den Wink des Papstes versetzt werden könnten, degradiert werden. Bischof Krementz von Ermeland[8] wünscht, daß das Wort ‚episcopalis' gestrichen werde, und beruft sich auf die Gründe, welche hierfür von andern schon dargelegt worden seien.

Dagegen tritt Bischof Freppel[9] wieder für die Beibehaltung aller drei Ausdrücke ein. In Bezug auf das Wort ‚episcopalis' bemerkt er: ‚Setzen wir auch einmal voraus, ohne es zuzugeben, daß die Anwendung jenes Wortes „bischöfliche Regierungsgewalt" auf den Papst neu und bei den Theologen ungewöhnlich sei; war

[1] 68. Generalkongregation (10. Juni). Acta etc. IV a, 131.
[2] Ibid. IV a, 140.
[3] 69. Generalkongregation (11. Juni.) Acta etc. IV a, 154.
[4] 70. Generalkongregation (13. Juni). Acta etc. IV a, 208.
[5] Ibid. IV a, 213.
[6] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 226 sqq.
[7] Ibid. IV a, 249 sq. [8] Ibid. IV a, 263. [9] Ibid. IV a, 276 sq.

es denn nicht immer Sitte in der Kirche, neuen Irrtümern Worte entgegenzustellen, welche die Wahrheit besser und genauer ausdrückten? Und warum, hochwürdigste Väter, scheint mir jenes Wort für unsere Zeit zutreffend, ja notwendig zu sein? Weil nicht nur von Febronius, Tamburini und Eybel, sondern auch von andern Kanonisten hartnäckig behauptet worden ist, der Papst könne in keiner Diözese das bischöfliche Amt ausüben noch irgend eine bischöfliche Tätigkeit vornehmen, ohne die Zustimmung und Erlaubnis der Diözesanbischöfe. Dieses wagte nicht ein unbekannter, sondern ein weitberühmter Mann, van Espen (Iuris eccles. p. II, sect. 2), aufzustellen, der mit seinem Gifte viele andere Schulen angesteckt hat.‘

Darauf weist Freppel nach, daß der Ausdruck nicht neu sei, da schon Leo der Große sich nenne: ‚Leo, Romanae et universalis Ecclesiae Episcopus.‘ Auch sonst komme dieses Wort mit Bezug auf den Papst vor. Die ‚ordentliche‘ Gewalt werde dem Papste schon auf dem vierten Laterankonzile beigelegt. Eine ‚unmittelbare‘ aber werde sie von vielen Theologen genannt, was er durch mehrere Beispiele beweist. Er selbst schlägt dann vor, anstatt ‚quae *proprie* est etc.‘ im Schema zu sagen: ‚quae *suprema* est episcopalis iurisdictionis potestas‘, damit diese Gewalt eine bischöfliche genannt und zugleich als eine solche bezeichnet werde, welche über der Gewalt der andern Bischöfe erhaben sei.

Wir gehen zu einem weiteren Gegenstande der Verhandlungen über.

Der Erzbischof Dechamps von Mecheln[1] schlug in Übereinstimmung mit andern Vätern zwei Zusätze zum Schema vor.

Der erste bezog sich auf die sog. ‚Kleine Kirche‘[2]. In Belgien und Frankreich, so sagt er, bilden noch immer mehrere tausend Christen eine schismatische Vereinigung. Es sind die Nachfolger derjenigen, welche nach Abschluß des Konkordates zwischen Pius VII. und der französischen Regierung im Jahre 1801 den Verkehr mit den vom Heiligen Stuhle damals eingesetzten Bischöfen und mit den von diesen oder ihren Nachfolgern ernannten Pfarrgeistlichen für unerlaubt hielten. Ein Priester (Generalvikar) ein an sich vorzüglicher Mann, leitete zuerst diese Sekte, welche in Frankreich die Kleine Kirche, in Belgien die Kirche der Stevenisten heißt. Dieser Priester, der zuerst in gutem Glauben gehandelt hatte, erkannte

---

[1] 67. Generalkongregation (9. Juni). Acta etc. IV a, 69 sqq.

[2] Vgl. C. V. 854 c sqq und Erster Band, S. 448 f.

später seinen Irrtum und unterwarf sich vollständig der Kirche; nicht aber die andern Anhänger des Schismas. Einige derselben wandten sich im Jahre 1855, als sie keinen Priester mehr hatten, an Pius IX. um Rat und Trost. Pius schrieb ihnen auch und erklärte ihnen offen, daß sie im Schisma lebten und verpflichtet seien, sich der Kirche zu unterwerfen. Seine Ermahnungen waren aber fruchtlos. Doch scheint nach dem Beginne des Vatikanischen Konzils die Hartnäckigkeit nachgelassen zu haben; ja einige ihrer Hauptstützen haben mir versprochen, sich den Dekreten desselben zu unterwerfen. — Der Erzbischof wünschte nicht, daß in dem Schema eine ausdrückliche Erwähnung der ‚Kleinen Kirche' geschehe, sondern daß bei Darlegung der Gewalt des Papstes bemerkt werde, derselbe könne auch in außerordentlichen Fällen außerordentliche Mittel ergreifen, wie es Pius VII. getan, als er zur Wiederherstellung des Kultus in Frankreich mehrere Diözesen unterdrückt und andere ins Leben gerufen habe.

Später fügte Bischof Colet von Luçon[1] der Darstellung Dechamps' noch einige Einzelheiten hinzu. Die ‚Kleine Kirche' sei namentlich in der Vendée fest begründet. Die Anhänger derselben zeichneten sich durch Strenge des Lebens und Unbescholtenheit der Sitten aus. Gotteshäuser hätten sie nicht, sie kämen an Sonn- und Feiertagen in Privathäusern zusammen, um unter dem Vorsitze eines Laien, eines Mannes oder einer Frau, dem Gebete obzuliegen. Der Laie taufe auch ihre Kinder und sei der offizielle Zeuge bei ihren Eheverträgen. Sie hätten im verflossenen Jahre zwei Dokumente nach Rom geschickt: 1. ein gedrucktes Exemplar der Beschwerde, welche hundertundacht Bischöfe im Jahre 1803 in jener Angelegenheit an den Heiligen Stuhl gesandt haben; 2. eine ganz ehrerbietige Eingabe, in welcher jene hundertundacht Bischöfe gleichsam aus dem Grabe heraus das Vatikanische Konzil anreden und darum bitten, daß das Konzil ihre Rechte anerkenne und die Unterdrückung der Bistümer durch Pius VII. verurteile. Er habe über diese Vorgänge an die Kongregation der Postulate berichtet[2] und möchte vor den Vätern zwei Wünsche aussprechen: 1. daß das Konzil irgend eine geeignete Maßregel zur Förderung der Rückkehr dieser Schismatiker zur Kirche ergreife; 2. daß es aber über diese an sich ganz klare Frage keine dogmatische Deklaration erlasse, was indirekt geschähe,

---

[1] 70. Generalkongregation (13. Juni). Acta etc. IV a, 209 sqq.
[2] C. V. 855 b sqq.

wenn es den von Erzbischof Dechamps gemachten Vorschlag annähme. Milde gegen diese Irrenden sei durchaus notwendig. Jedes Jahr habe er den Trost, daß einige derselben, besonders bei seinen Pastoralvisiten, sich wieder der Kirche anschlössen. Bei ihrem Festhalten am Schisma sei ein politisches Element im Spiele: die Anhänglichkeit an ihr altes Königshaus. Einige Bestimmungen des Konkordates, die den in der alten königlichen Zeit bestehenden Gewohnheiten widersprächen, wollten sie nicht anerkennen. Gewisse durch das Konkordat unterdrückte Feste z. B. feierten sie noch heute, und zwar noch eifriger als den Sonntag.

Der Redner schlägt zum Schlusse vor, das Konzil möge durch seinen Sekretär an die Anhänger des Schismas einen Brief richten, in welchem gesagt werde, daß, wie die gegenwärtige Kirchenversammlung zeige, die Bischöfe Frankreichs und Belgiens mit dem Papste und der Kirche der ganzen Welt in der innigsten Vereinigung ständen und daß die Dissidenten, solange sie ihren Bischöfen nicht gehorchten, sich nicht auf dem Wege des Heiles befänden.

An zweiter Stelle beantragte Dechamps [1] die Verurteilung eines Irrtums über den Primat, der zwar nicht neu sei, aber doch jetzt in neuer Form vorgetragen werde. Er meinte die Lehre, welche in Marets Werk ‚Du Concile général' [2] enthalten war und leider auch in die von Bischof Ketteler verteilte Broschüre [3] ihren Weg gefunden hatte. Nach dieser Lehre habe nicht der Papst die höchste Gewalt, sondern der mit den Bischöfen zu einem Kollegium vereinte Papst, während es doch schon definiert sei, daß der Papst die volle Gewalt in der Kirche besitze. Freilich behaupteten die Verteidiger dieser Lehre, daß in dem aus Papst und Bischöfen zusammengesetzten Kollegium, welches Träger der höchsten Gewalt sei, der Papst das höhere, die Bischöfe das untergeordnete Element bildeten; aber anderseits gingen sie auch so weit, zu sagen, daß, wenn bei Meinungsverschiedenheiten der Papst auf der einen, die Bischöfe auf der andern Seite ständen, der Papst sich der großen Majorität der Bischöfe unterwerfen müsse, und im Weigerungsfalle von diesen verurteilt und abgesetzt werden könne.

Wenn alte Irrtümer in neuer Form verbreitet würden, sagt Dechamps, müsse die Kirche sie auch in dieser Form verurteilen. Dann schlägt er neue Kanones zur Verurteilung der dargelegten

---

[1] Acta etc. IV a, 71 sqq.

[2] S. Erster Band, S. 247 ff. Vgl. C. V. 952 c sqq.

[3] Oben S. 37 ff.

irrigen Lehre vor. Zur Begründung führt er aus: Die Verteidiger der Ansicht, gegen welche er seine Kanones richten wolle, beriefen sich zum Beweise dafür, daß auch die Apostel ebenso wie Petrus Fundamente der Kirche seien, auf die Worte des hl. Paulus, nach denen Christus seine Kirche auf dem Fundament der Apostel aufgebaut habe[1]. Sie verschwiegen aber hierbei, daß der Apostel sage: auf dem Fundament der Apostel und Propheten. Aus diesem Zusatze folge, daß hier die Apostel nicht wegen ihrer Regierungsgewalt das Fundament der Kirche genannt würden. Denn den Propheten könne doch keine Regierungsgewalt in der Kirche beigelegt werden. Die Apostel würden Fundament genannt wegen des Glaubens und der Lehre, welche sie und ebenso die Propheten verkündigt hätten; dies gehe auch aus dem Folgenden hervor. Über jene Stelle gebe es zudem authentische Erklärungen, von denen man nicht abweichen dürfe.

Aber diese Auffassung der Stelle wurde von andern Vätern, besonders von Erzbischof Haynald[2] und Bischof Krementz[3], angegriffen. Jener behauptete, daß die Apostel wegen ihrer ganzen apostolischen Tätigkeit, auch weil sie die Kirche regierten, das Fundament der Kirche genannt würden, und berief sich hierfür auf das Provinzialkonzil von Ravenna vom Jahre 1855, welches sage: ‚Unigenitus Dei Filius in Ecclesia fundamentum indefectibile posuit Apostolos, quibus munus, in omnibus generandi sanctitatem, eosque docendi regendique commisit, dicens: Sicut misit me Pater etc. Data est mihi etc. Quaecunque ligaveritis etc. Qui vos audit etc.‘

Mag indessen die Stelle des hl. Paulus in der einen oder der andern Weise erklärt werden, so viel ist gewiß, daß, wenn auch die Apostel Fundament der Kirche genannt werden können, Petrus doch allein das Fundament und der Felsen ist, auf dem die ganze Kirche ruht, und daß er die volle Gewalt der Regierung von Christus erhalten hat. Dies steht ebenso fest und wird durch dieselben Beweise dargetan wie die Lehre vom Primate Petri überhaupt.

Mehrere Reden in der Spezialdebatte über das dritte Kapitel beschäftigten sich mit den orientalischen Kirchen.

In der Generaldebatte über das Schema hatte der Patriarch Jussef von Antiochien vom griechisch-melchitischen Ritus das Schema

---

[1] Eph. 2, 20.

[2] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 226 sqq.

[3] Ibid. IV a, 256 sq.

und ganz besonders das dritte Kapitel angegriffen und letzteres als sehr verhängnisvoll für die Rückkehr der schismatischen Griechen bezeichnet[1]. In derselben Generaldebatte hatten sich schon zwei andere Redner, der Patriarch Hassun vom armenischen Ritus und der Erzbischof Maddalena von Corfu, entschieden gegen Jussef ausgesprochen. Nun wandte sich in der Spezialdebatte über das dritte Kapitel auch der Erzbischof Behnam Benni von Mossul vom syrischen Ritus gegen dessen Behauptungen[2].

Erzbischof Behnam handelt im ersten Teile seiner Rede von den bei den Orientalen über den Primat bestehenden Traditionen und zeigt, daß sie der Definition der vorgelegten Lehre nicht widersprechen. Er macht darauf aufmerksam, daß die Syrier in ihren Gebetsformeln die Gründung des Primates Petri durch Christus klar aussprechen. Ein Gebet des syrischen Offiziums vom Feste der hll. Petrus und Paulus z. B. lautet: ,Glückselig bist du, Petrus, weil der Sohn Gottes dich erwählt und zum Oberhaupte seiner Jünger gemacht und dir die Gewalt und die Herrschaft gegeben hat, in himmlischen Dingen zu lösen und zu binden. Du aber bist der Verwalter; denn seine geistigen Schätze verteilst du unter alle. Er hat dich verherrlicht und deine Herrschaft auf Erden und im Himmel ausgedehnt.' Weiter zeigt der Erzbischof durch Stellen aus Briefen syrischer und anderer orientalischer Bischöfe an den Papst, daß sie in ihm den Nachfolger Petri im Primat anerkennen.

In dem zweiten Teile seiner Rede weist er nach, daß auch die Privilegien der Patriarchen in keinem Widerspruche zur Lehre des dritten Kapitels stehen. Er zeigt, daß dieselben kirchlichen Ursprungs sind, daß sie also von der höchsten Gewalt in der Kirche vermindert und abgeschafft werden können und daß diese höchste Gewalt dem Papste zukommt. Auch auf die Kanones, welche gegen den vollen Primat des Papstes angeführt worden waren, und besonders auf das Unionsdekret des Konzils von Florenz läßt sich der Redner ein. Wir brauchen seine Ausführungen nicht mitzuteilen, da wir schon genug darüber gesagt haben.

Im dritten Teile bespricht der Erzbischof die Frage, ob die Definition der vorliegenden Lehre für die Katholiken oder für die Schismatiker schlimme Folgen haben werde. Die Vorspiegelung schlimmer Folgen, sagt er, sei stets als Mittel angewandt worden,

[1] Vgl. oben S. 256 ff.

[2] 67. Generalkongregation (9. Juni). Acta etc. IV a, 78 sqq.

die allgemeinen Konzilien oder den Papst von der Definition mißliebiger Wahrheiten abzuhalten, was er durch Beispiele aus der Geschichte zeigt. Für die katholischen Orientalen sei nichts zu fürchten. Sie hätten eine große Anhänglichkeit an ihre Hirten und nähmen die Lehren und Ermahnungen derselben gefügig auf. Ungehorsam gegen die Kirche pflegten sie nur dann zu werden, wenn sie vom Klerus selbst und besonders von den Bischöfen hierzu aufgereizt würden. Ein Mittel, das Volk aufzureizen, bestehe darin, ihm von Gefahren zu sprechen, die seinem Ritus drohten; an diesem hänge das Volk mit allen Fasern seines Herzens. Wenn die Bischöfe von Rom zurückkehrten und nach dem Beispiele des Bischofs Markus von Ephesus dem Volke verkündigten, auf dem Konzil seien sie der Freiheit beraubt gewesen und vom Papst und den lateinischen Bischöfen unterdrückt worden, und dort seien neue Dogmen gegen den Glauben, die Sitten und die Riten der Nationen ausgedacht worden, dann wäre es nicht unwahrscheinlich, daß, was bei den Griechen nach dem Konzil von Florenz durch die Verleumdungen des Markus von Ephesus geschehen sei, auch jetzt bei einigen Orientalen zu stande gebracht werde. Wenn die Bischöfe aber nach ihrer Rückkehr in den Orient verkündigten, wie sie es gewiß auch alle tun würden, daß unter dem Vorsitze und mit Zustimmung des Papstes viele Häresien und Irrlehren verurteilt, die höchste Autorität des Papstes gegen die Irrtümer, die sowohl im Oriente wie im Okzidente bestanden, verteidigt und in denselben Ehren gehalten worden sei, welche ihr schon alle Konzilien, auch die im Orient abgehaltenen, und alle Väter, die okzidentalen sowohl wie die orientalen, zuerkannt hätten, so werde das katholische Volk, das den römischen Papst nach den Traditionen seiner Väter ganz gewiß höher schätze und liebe, als man im Okzident glaube, sie mit neuer Freude ebenso jubelnd empfangen, wie es die nach der Definition der göttlichen Mutterschaft vom Konzile von Ephesus heimkehrenden Väter empfangen habe.

Mit Bezug auf die schismatischen Griechen aber sagt der Redner: ‚Nach meiner Ansicht ist nichts geeigneter, sie für die Rückkehr zur Kirche günstig zu stimmen, als die Definition der Dekrete *De Romano Pontifice* auf unserem Konzile.... Die ganze oder wenigstens die Hauptschwierigkeit besteht für sie in der Annahme des Jurisdiktionsprimates des Papstes. Wenn dieser einmal angenommen ist, wird kein Orientale eine Schwierigkeit haben, die Unfehlbarkeit des Papstes anzunehmen. Nun ist aber zu bemerken, daß bei den

Orientalen die ökumenischen Konzilien im höchsten Ansehen stehen.... Das ist so wahr, daß diejenigen, welche dem Konzile von Florenz entgegentreten wollten, seine Ökumenizität oder seinen rechtmäßigen Verlauf oder seine Freiheit angreifen mußten.

‚Heute nun sind durch eine besondere Fügung Gottes zum ersten Male zahlreiche orientalische Bischöfe zugleich mit den lateinischen versammelt; ohne jeden Unterschied des Ritus und der Nation sitzen wir untereinander beim Grabe des Apostelfürsten, von dem die Einheit des Priestertums ausgegangen ist. Die Geschichte der früheren Konzilien kann kein einziges Beispiel dieser Art aufweisen, denn im Oriente waren wenig Lateiner, im Okzidente aber kaum der eine oder andere Orientale anwesend, in Florenz aber waren die Griechen und Lateiner fast wie zwei Schlachtreihen voneinander geschieden.... Wenn deshalb auf unserem derart zusammengesetzten, so großen Konzile der Regierungsprimat des römischen Papstes mit all seinen Vorrechten dargelegt und, was ich für die Orientalen für besonders nötig halte, gegen die Widerstreitenden feierlich das Anathem verkündet wird, so wird jene Wahrheit gerade in der von den griechischen Schismatikern verlangten Weise erklärt sein, und keiner von ihnen kann bei vernünftigem Denken mehr daran zweifeln, und so wird ein breiter Weg für ihre Bekehrung geebnet werden.‘

In der 71. Generalkongregation, am 14. Juni, erhob sich der von mehreren Vätern so kräftig angegriffene Patriarch Jussef nochmals zu einer Erwiderung[1]. Er hielt es für notwendig, zu Anfang derselben seinen Glauben an den vollen Primat des römischen Bischofs zu bekennen und seine Anhänglichkeit an den Stuhl Petri in den klarsten Worten auszusprechen. Dann erklärte er, nach seiner Ansicht gereiche es zum Besten der Kirche, wenn der zweite und dritte Paragraph des dritten Kapitels, ohne daß von dem Wesen und der Kraft des Primates weniger gesagt werde, eine andere Fassung erhalte. Er wünsche nur die Patriarchalverfassung für die orientalische Kirche zu wahren und erkläre ausdrücklich, daß er die Abhängigkeit der orientalischen Patriarchen von dem einen okzidentalischen Patriarchen, dem römischen Papste, anerkenne. Dieser sei nach göttlichem Rechte Fürst der orientalischen Patriarchen. Die orientalischen Patriarchen besäßen ihre Würde nur durch das kanonische Recht. Wenn er aber verlange, daß das Vatikanische Konzil dafür Sorge trage, daß die seit apostolischer Zeit bestehenden

[1] Acta etc. IVa, 238 sqq.

Rechte, die Riten, die Disziplin, die Zeremonien und Gewohnheiten der orientalischen Kirche gewahrt würden, so wolle er damit nicht den römischen Primat schwächen, sondern die schismatischen Orientalen bewegen, sich dem Primate zu unterwerfen.

Zur Verteidigung des Patriarchalsystems führt Jussef wieder, wie in seiner früheren Rede, mehrere demselben günstige Konzilsbeschlüsse und päpstliche Erklärungen an. Er bittet das Konzil, nichts gegen die Rechte, Privilegien und Gewohnheiten der Orientalen zu beschließen, und weist auf die große Anhänglichkeit der orientalischen Völker an ihre alten Gebräuche hin; würden diese bedroht, so würden sie selbst vor gewaltsamem Widerstande nicht zurückschrecken. Auch würden die schismatischen Patriarchen nie bewogen werden, das Konzil von Florenz anzunehmen, wenn das Konzil vom Vatikan die im Schema enthaltenen Bestimmungen des zweiten Paragraphen des dritten Kapitels definiere und in dem Zitate des Konzils von Florenz die Disziplinarbestimmung ‚Salvis privilegiis etc.' weglasse.

Der Patriarch drückt sein Erstaunen darüber aus, daß er wegen der Forderung, die Disziplinarbestimmung des Florentinums in das vatikanische Dekret aufzunehmen, angegriffen worden sei. Dann kommt er immer wieder von neuem auf seine Forderung zurück, wobei er eine Weglassung des Zusatzes, der die Beibehaltung der Patriarchalordnung verhieß, als einen Beschluß ansieht, dieselbe aufzuheben.

Die Bezeichnung der päpstlichen Gewalt als einer ordentlichen, unmittelbaren und bischöflichen hält er für unnütz und einer Wiedervereinigung der Orientalen hinderlich. Er sagt nicht, daß sie etwas Unrichtiges enthalte, spricht sich aber doch so unzufrieden darüber aus, daß er den Verdacht erweckt, als sei er auch mit der durch sie ausgedrückten Lehre nicht ganz einverstanden.

Der Erzbischof Vancsa von Fogaras[1] (Siebenbürgen) vom rumänischen Ritus, der schon in seiner bei der Generaldebatte gehaltenen Rede eine den Gesinnungen des Patriarchen Jussef verwandte Ideenrichtung verriet, machte auch in der Spezialdebatte fast dieselben Vorschläge wie dieser. Den disziplinären Zusatz ‚Renovantes etc.' zum florentinischen Unionsdekret will auch er in das Schema aufgenommen wissen und führt hierfür eine ganze Reihe von Gründen an: 1. Das Unionsdekret ist eine Konzilsdefinition, und

[1] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 266 sqq.

die Ehre einer solchen verlangt, daß sie, wenn sie ins Dekret des Vatikanischen Konzils aufgenommen wird, auch ganz aufgenommen werde. 2. Die Würde des Vatikanischen Konzils erheischt, daß es historische Dokumente, die es aufnimmt, ganz aufnimmt. 3. Die historische Wahrheit verlangt dasselbe. 4. Auch aus Gründen der Klugheit muß der Zusatz aufgenommen werden. Denn wenn man ihn wegläßt, erweitert man die zwischen der griechischen und der römischen Kirche bestehende Kluft. Auch ist nicht zu befürchten, daß die Gewalt des Papstes durch den Zusatz zu sehr beschränkt werde; denn das Florentinum, dem doch auch etwas daran lag, daß die Macht des Papstes in ihrer ganzen Fülle dargestellt würde, hat ihn ja gleichfalls aufgenommen. —

Die Furcht, durch den Zusatz die päpstliche Gewalt zu schwächen, konnte natürlich kein Grund sein, denselben im vatikanischen Dekrete wegzulassen. Man nahm ihn nicht auf, weil er eben als ein disziplinärer Zusatz in das dogmatische Dekret nicht paßte. Es genügte für dieses Dekret die dogmatische Bestimmung des Florentinums, und weder die Würde des florentinischen noch des Vatikanischen Konzils erheischte es, daß dieses, wenn es eine Stelle eines Dekretes des Florentinums zitierte, das ganze Dekret aufnahm, sofern nur jene Stelle einen in sich abgeschlossenen Sinn hatte. Daß das florentinische Konzil den disziplinären Zusatz machte, geschah aus einem Grunde, der für das Vatikanische nicht bestand. Im florentinischen Konzil handelte es sich um die Vereinigung der Griechen mit den Lateinern, und die Griechen verlangten ihrerseits jenen Zusatz. Im Vatikanischen aber war bloß die Gewalt des Papstes zu definieren. Warum sollte man einer solchen Definition hinzufügen, daß die Privilegien der orientalischen Patriarchen nicht angetastet würden? Die Nichtaufnahme des Zusatzes war doch keineswegs gleichbedeutend mit der Erklärung, daß nun die Rechte der Patriarchen beseitigt werden sollten.

Auch Erzbischof Vancsa will die Worte ‚ordentliche, unmittelbare und bischöfliche‘ Gewalt des Papstes aus dem Schema entfernen. Die Klausel des florentinischen Dekretes ‚quemadmodum etiam‘ hält er, nicht wie sie im lateinischen, wohl aber wie sie im griechischen Text lautet, für eine beschränkende. Sie sei nicht nach dem lateinischen Texte zu erklären. Die Lateiner hätten bei Abfassung des Dekretes den lateinischen und die Griechen den griechischen Text vor Augen gehabt. Aber beide Texte hätten einen verschiedenen Sinn.

Schon vor dem Patriarchen Jussef hatte in der 69. Generalkongregation der Bischof Papp-Szilágyi von Großwardein, rit. rumen., gesprochen [1]. Er hatte mit voller Korrektheit und großer Entschiedenheit die Lehre über die Natur der päpstlichen Gewalt dargelegt. Aber darin stimmte er mit Jussef und Vancsa überein, daß er den zweiten Paragraphen des Kapitels und den entsprechenden dritten Kanon zu streichen beantragte. Im zweiten Paragraphen wird dem Papste über alle Kirchen, welchem Ritus sie auch angehören mögen, die höchste Gewalt zugeschrieben. In diesen Worten, sagt der Redner, würden die schismatischen Griechen ein Zeichen dafür sehen, daß die Lateiner die den Griechen auf dem Konzil von Florenz gemachten Versprechungen nicht mehr halten wollten, besonders, da die Worte ‚Salvis privilegiis' weggefallen seien. Man solle ihnen die Veranlassung zu einer solchen Annahme nicht bieten. Ferner werde in jenem Paragraphen gesagt, daß sich die Gewalt des Papstes nicht nur auf den Glauben, sondern auch auf die Sitten beziehe. Daraus werde man weiter schließen, daß der Papst sich die Macht beilege, auch die Disziplin der Griechen zu ändern und ganz der lateinischen gleich zu machen. Die Disziplin der Lateiner und der Griechen sei sehr verschieden; die Disziplin der Griechen gründe sich auf die allgemeinen Kirchengesetze und Konzilsbestimmungen. Sie könne geändert werden, und die Griechen selbst gäben die Möglichkeit einer Verbesserung ihrer Disziplin zu. Aber dies müsse vorsichtig und allmählich geschehen, weil die Griechen krampfhaft an ihren väterlichen Traditionen festhielten. In dem vorliegenden dogmatischen Schema sei es aber besser, von der Disziplin nicht zu sprechen, weil mit der Disziplin der Ritus innigst verbunden sei und die Griechen fürchteten, daß nach Veränderung der Disziplin auch der Ritus verändert werde. Der Ritus aber sei für die Orientalen gleichbedeutend mit der Religion. In der Tat enthielten die rituellen und liturgischen Bücher alle Dogmen der Religion und fast den ganzen Glaubensschatz; selbst die Lehre vom Primat des Papstes und seiner Unfehlbarkeit bezeugten sie viel klarer und unbestreitbarer als die Schriften der scholastischen Theologen, welche zuweilen ohne Rücksicht auf die Geschichte spekulierten, während sie doch wissen müßten, daß die Geschichte die Bezeugerin der Tatsachen, Licht und Herold der Wahrheit und Lehrerin des Lebens sei. Es wird die Zeit kommen, ruft der Redner,

[1] Acta etc. IV a, 148 sqq.

da der griechischen Kirche nach der Aussöhnung mit der lateinischen alle katholischen Dogmen, welche in der Glaubenshinterlage der orientalischen Kirche niedergelegt sind, klar werden. Zuerst ist Liebe und Aussöhnung notwendig, dann folgt auch das Bekenntnis der Wahrheit bei den Griechen! ‚Wenn aber die öffentlichen Tafeln des Gesetzes unsern Ritus einen heidnischen Ritus nennen [?], wenn er nur als ein geduldeter bezeichnet, wenn der lateinische Ritus als der erste und der griechische als der zweite betrachtet wird, ist das nicht eine Verdemütigung für uns? In der Kirche Christi gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen, alles, was katholisch ist, ist gleich.‘

Noch ist eine Rede des gelehrten und namentlich in der orientalischen Literatur sehr bewanderten Kardinals Pitra[1] zu erwähnen, die sich besonders eingehend mit den griechischen Kirchenrechtssammlungen und ihrer Autorität beschäftigt. Da ihr Inhalt indes mit dem eigentlichen Gegenstande der Verhandlungen des Konzils nur in äußerlichem Zusammenhange steht und es wegen der vielen Zitate Pitras notwendig wäre, fast seine ganze Rede aufzunehmen, wenn wir eine Übersicht über dieselbe geben wollten, so müssen wir uns auf diese Erwähnung beschränken.

[1] 70. Generalkongregation (13. Juni). Acta etc. IV a, 198 sqq.

Viertes Kapitel.

Die Spezialdebatte über das dritte Kapitel und die drei den Kapiteln beigefügten Kanones. Schluß.

Enge Verwandtschaft des dritten mit dem vierten Kapitel. — Verfehlte Angriffe gegen das dritte Kapitel. — Äußerer Verlauf der Verhandlungen. — Landriot über die Bezeichnung ‚Gallikaner'. — Dupanloup über Frankreichs Anhänglichkeit an den Stuhl Petri. — Ausfall gegen Valerga. — Gastaldi über den Unterschied zwischen französischer Kirche und Gallikanismus. — Bravards Lobrede auf Frankreich. — Callot gegen eine Äußerung Gastaldis. — Krementz und Senestréy. — Stimmung der unierten Griechen. — Schlußanträge. — Ende der Debatte. — Übersicht der Redner.

Die Debatte über das dritte Kapitel war ein Vorspiel der kommenden Debatte über die Unfehlbarkeit des Papstes. Die Lehre, welche es enthielt, stand ja zu der Lehre des vierten Kapitels in der innigsten Beziehung. Wenn der Papst die volle Regierungsgewalt über die ganze Kirche hat, wenn ihm nicht nur die einzelnen Bischöfe, sondern auch die Gesamtheit derselben unterworfen ist, wenn man von jeder andern Gewalt in der Kirche an ihn appellieren, sich aber von ihm selbst an keine andere, höhere wenden kann, so ist er einfachhin der Inhaber der höchsten Regierungsgewalt, so daß auch das mit dem Papste vereinigte Kollegium der Bischöfe und das rechtmäßig versammelte Konzil an Macht nicht höher steht als er. Wenn also, was niemand bezweifelte, das Konzil die Gewalt besitzt, endgültige, absolut unwiderrufliche und darum unfehlbare Lehrvorschriften zu geben, so folgt daraus, daß auch der Papst die Annahme von Lehren endgültig und unwiderruflich vorschreiben kann, also auch ebenso wie das Konzil das Privileg der Unfehlbarkeit besitzen muß.

Diese innige Verwandtschaft der Lehre des dritten Kapitels mit der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war den Vätern, welche die Definition der letzteren verhindern zu müssen glaubten, nicht unbekannt. Darum griffen sie mit solchem Eifer das dritte Kapitel an.

In der Tat waren fast alle Bischöfe, welche Einwendungen gegen dasselbe erhoben, Mitglieder der Minorität. Aber es war unmöglich, gegen die Lehre des dritten Kapitels etwas irgendwie Stichhaltiges vorzubringen.

Was gegen den Satz von der schlechthin vollen Gewalt des Papstes gesagt wurde, hatte gar keine Bedeutung. Die Angriffe des Erzbischofs Landriot und der Bischöfe Vérot und David waren Luftstreiche, und man muß bedauern, daß sie dadurch dem Konzile so viel kostbare Zeit geraubt haben. Sie kämpften gegen ein Phantom, gegen die Lehre von einer unbegrenzten Gewalt des Papstes, von der im Schema kein Wort stand. Die volle Gewalt, die dem Papste beigelegt wurde, hatte ihm schon das Konzil von Florenz zugesprochen und war daher unangreifbar. Aber auch abgesehen von der Definition eines ökumenischen Konzils, standen für diese Gewalt solche Beweise zu Gebote, daß sie von Katholiken nicht geleugnet werden konnte. Die Erörterung der Frage, ob das Konzil von Florenz diese volle Gewalt dem Papste einfachhin oder mit einer Beschränkung beigelegt habe, hätte sich also das Konzil ersparen können; doch war sie nicht ohne Nutzen: sie hat diese so oft angeregte Frage nun vollständig klargestellt. Ebenso war die Debatte darüber, ob man die Zulässigkeit einer Appellation vom Papste an ein ökumenisches Konzil definieren könne, von ganz geringer Bedeutung, da sie sich nur darum drehte, ob es unerlaubt sei, an ein gegenwärtig versammeltes Konzil zu appellieren, und es zugestanden wurde, daß die Appellation an ein zukünftiges nicht statthaben dürfe.

Gewiß ist auch wohl darüber mehr als nötig disputiert worden, ob die päpstliche Gewalt eine bischöfliche, unmittelbare und ordentliche genannt werden könne. Daß diese Bezeichnung richtig sei, zeigt eine einfache Erklärung dieser Worte, und die Rede, die der Erzbischof Desprez[1] am ersten Tage der Spezialdebatte hielt, mußte jeden etwaigen Zweifel beseitigen. Es blieb nur noch zu erwägen, ob jene Worte passend auf die päpstliche Gewalt angewendet würden. Aber auch diese Frage wurde durch die Darlegung der Tatsache, daß jene Worte am klarsten und einfachsten eine Wahrheit zum Ausdruck brachten, welche Irrlehrer der jüngsten Zeit zu leugnen gesucht hatten, bald entschieden.

Bei dem großen Interesse, mit welchem eine jede der beiden Parteien ihre Ansicht verfocht, könnte man nun glauben, daß die

[1] S. oben S. 329 f.

Geister in dieser Debatte manchmal stark aufeinander gestoßen seien. Hie und da zeigte sich ja auch wirklich einige Leidenschaftlickheit; im allgemeinen aber verlief die Verhandlung ruhig.

Auf beiden Seiten fielen einigemal die Worte ‚Gallikanismus' und ‚Gallikaner'. Dies verletzte die französischen Minoritätsbischöfe. Sie nahmen das etwas geringschätzig ausgesprochene Wort ‚Gallikaner' für gleichbedeutend mit ‚Theologen Frankreichs', und so kann es nicht befremden, daß sie sich infolge dieser Auffassung des Wortes ein wenig erhitzten. Schon Erzbischof Landriot, der seinerseits recht wohl zwischen den Gallikanern und den Theologen Galliens unterschied, klagte zu Anfang der Spezialdebatte in scharfer Weise über einen gewissen Mißbrauch des Namens ‚Gallikaner', der sich aber in den Debatten der Generalkongregation nicht gezeigt hatte und den er, wenn er überhaupt vorkam, nur in der Privatunterhaltung gehört haben konnte. Er äußerte [1], daß eine neue Art der Logik in unserer an Erfindungen reichen Zeit aufkomme: ‚Wenn einer die Autorität seines Gegners vermindern, ja vernichten will, richtet er wie einen vergifteten Pfeil gegen ihn die Worte: „Du bist ein Gallikaner", und sofort gebärdet er sich als der Sieger und hält sich damit anderer Argumente für überhoben.'

Die offenbare Abneigung vieler Väter gegen den Gallikanismus scheint Bischof Dupanloup [2], der wenig zwischen dem Gallikanismus und der Richtung der französischen Theologen unterschied, bewogen zu haben, seine Rede vom 10. Juni mit einem eingehenden Beweise des päpstlichen Primates zu beginnen, gleich als wollte er seine volle Orthodoxie dartun. Und er bringt darin in der Tat schöne Zeugnisse aus der Geschichte der Kirche Galliens für diese Lehre bei. Auch Bossuet tritt als Zeuge auf. Ferner zeigt Dupanloup, wie zur Zeit der Revolution viele Bischöfe und Priester Frankreichs aus Anhänglichkeit an den Primat Tod, Kerker und Verbannung ertragen haben, und teilt herrliche Zeugnisse der Päpste für die Verdienste der Kirche Frankreichs um den Heiligen Stuhl mit. Nachdem er dann von den reichen Geldunterstützungen, durch die Frankreich in neuester Zeit dem Papste zu Hilfe gekommen, und von der Begeisterung gesprochen hat, mit der es selbst seine eigenen Söhne zur Verteidigung des Erbteils Petri nach Rom sandte, ruft er aus: ‚Das ist jene edle Kirche, welche heute mit solchen Scheltworten und Schmähungen

---

[1] 67. Generalkongregation (9. Juni). Acta etc. IV a, 92.

[2] 68. Generalkongregation (10. Juni). Acta etc. IV a, 107 sqq.

angegriffen wird. Ich will davon nicht weiter reden, besonders will ich schweigen über jene erbärmlichen, künstlich ersonnenen und nichtigen Vergleiche zwischen so weit auseinanderliegenden Zeiten und ganz verschiedenen Lehren. Einst wird die Geschichte sich darüber wundern, daß in einem solchen Konzile solche Dinge vorgebracht worden sind . . . Doch weg damit! Von der Kirche Frankreichs kann auch jetzt noch gesagt werden, was einst ein hochberühmter Papst sagte: „Sie erglänzte durch Aufrichtigkeit des Glaubens, durch Wissenschaft, Wahrheit der Lehre und ihre Tugenden, durch ihre Liebeswerke und ihre Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Stuhl.“ Und wer sagt dies? Alexander III. schreibt es an die Erzbischöfe und Bischöfe Galliens, und mit ihm könnte ich Innozenz III. und viele andere anführen, welche dasselbe sagen!‘ Gegenüber dem etwaigen Einwurf, daß dieses zwar von der alten Kirche Frankreichs gelte, daß man aber jene Lobeserhebung nicht auf die ‚gallikanische‘ Kirche nach der Entstehung der bekannten Kontroverse anwenden könne, zitiert der Redner noch die Lobsprüche, mit welchen Pius VI., Pius VII. und Benedikt XIV. die ‚gallikanischen‘ Bischöfe überhäuft hätten.

Dupanloup zeigt sich hier bezüglich der über die Gallikaner gefallenen Äußerungen ganz gewiß zu empfindlich. In den Reden der Generalkongregationen sind die Gallikaner öfters widerlegt und ist auch der Wunsch ausgedrückt worden, daß man ihre Lehre verurteilen möge, aber Schmähreden auf sie sind nicht vorgekommen. Bei den ‚erbärmlichen und künstlich ersonnen Vergleichen‘, die vorgebracht worden seien, denkt Dupanloup offenbar an die Parallele, die der Patriarch Valerga von Jerusalem in der Generalkongregation vom 31. Mai zwischen der Geschichte des Monotheletismus und der des Gallikanismus gezogen hatte[1]. Nach dieser Parallele nehmen freilich die Gallikaner in der jetzigen Kontroverse dieselbe Stelle ein, welche einst die Monotheleten in der alten Kontroverse eingenommen haben. Aber der Patriarch hatte diesen Vergleich ohne jeden persönlichen Beigeschmack durchgeführt und nur gesagt, daß er den Gallikanismus jetzt von dem Konzile verurteilt zu sehen hoffe, wie einstens der Monotheletismus verurteilt worden sei. Das sagte aber jeder, der die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes wünschte. Ein anderer Fehler Dupanloups besteht darin, daß er allen Tadel, der gegen den Gallikanismus laut geworden ist, als gegen die fran-

[1] S. oben S. 278.

zösische Kirche gerichtet ansieht, und alles Lob, das die Päpste über die französische Kirche ausgesprochen, als über den Gallikanismus ausgesprochen darstellt.

Auf den Unterschied zwischen französischer Kirche und Gallikanismus machte am folgenden Tage Bischof Gastaldi[1] aufmerksam. Nachdem er von der Notwendigkeit, den Gallikanismus zu verwerfen, gesprochen hatte, bemerkte er: ‚Wenn ich aber vom Gallikanismus spreche, bitte ich inständig alle Väter, die der ausgezeichneten, berühmten, ja ich sage heiligen und sehr gelehrten Kirche Frankreichs angehören, welche mit dem Gallikanismus zu verwechseln keinem von uns jemals in den Sinn gekommen ist, um Vergebung; und darum möge die Kirche Frankreichs so viel als möglich gepriesen werden, weil sie es gewiß verdient; aber nachdem sie gepriesen worden ist, werden wir den Gallikanismus verurteilen, denn wir reden ja vom Gallikanismus und nicht von der Kirche Frankreichs. . . . Der Gallikanismus ist ein Lehrsystem, das in Frankreich entstanden ist und dort gepflegt wurde. Es hat mehrere Anhänger unter den Bischöfen und andern hervorragenden, gelehrten und auch in gewissem Sinne frommen, wenigstens äußerlich frommen französischen Geistlichen gehabt. Es verbreitete sich auch außerhalb Frankreichs, und auch unser Italien wurde davon angesteckt, wie das Ärgernis von Pistoja zeigt. Von Frankreich ging es ferner nach England, Irland, Amerika und in andere Gegenden über; denn der Irrtum greift, wie der hl. Paulus sagt, wie ein Krebsschaden um sich. Den Namen Gallikanismus trägt es, wie gesagt, weil es in Gallien entstand, als nämlich die Erklärung, welche die des gallikanischen Klerus genannt wird, in der Zusammenkunft vom Jahre 1682 verfaßt wurde. War aber jene Zusammenkunft eine Nationalsynode der Kirchen Frankreichs? War sie eine Provinzialsynode? Waren dort alle Bischöfe Frankreichs versammelt? Ganz und gar nicht. Zu jener Zeit gab es in Gallien hundertundsechzig Bischöfe, und nur vierzig waren auf jener Versammlung. Also ist jene Erklärung nur die Erklärung eines Teiles des französischen Klerus. Preisen wir darum die Kirche Frankreichs! Gewiß gab sie ein herrliches Beispiel; und was ich nie ohne Tränen betrachte, dieses Beispiel gab sie am Ende des vorigen Jahrhunderts, als so viele ihrer Bischöfe und Priester Kerker, Verbannung und Galeerenstrafen für den Glauben erduldeten. Hat aber der Gallikanismus diese Märtyrer hervorgebracht? Gewiß nicht. . . . In Frank-

[1] 69. Generalkongregation (11. Juni). Acta etc. IV a, 168 sq.

reich bildete der hl. Vinzenz von Paula jenes Heer von Jungfrauen, das sich immer weiter ausdehnt.... War der hl. Vinzenz ein Gallikaner oder ein Freund des Gallikanismus? — In Frankreich haben wir das Werk der Verbreitung des Glaubens, das ich, sobald ich es kennen lernte, mit allen Kräften gefördert habe. . . . Aber es ist nicht der Gallikanismus, der es erzeugt hat. Dem Gallikanismus sind die Übelstände zuzuschreiben, die wir in jenem Reiche beklagen, aber etwas Gutes kann ich dem Gallikanismus nicht zuschreiben. Und wenn auch der Heilige Stuhl den Gallikanismus oder die vier Sätze des gallikanischen Klerus mit keiner besondern Zensur verurteilt hat, so ist doch jene Zensur bekannt, die aus der Natur der Sache hervorgeht. Der Gallikanismus ist verurteilt worden, und der Apostolische Stuhl verurteilt nur Irrtümer.‘

Trotz dieser ausdrücklichen, übrigens selbstverständlichen Unterscheidung zwischen der Kirche Frankreichs und dem Gallikanismus hielt drei Tage später der Bischof Bravard von Coutances[1] in derselben Weise wie Dupanloup eine neue Lobrede auf Frankreich. Er sprach von dem Anteil, den sein Volk im letzten Vierteljahrhundert an den Geschicken des Papstes genommen, und von den Verdiensten, die es sich in dieser Zeit um den Stuhl Petri erworben habe. Als er aber nach längerer Auseinandersetzung einen neuen Absatz mit den Worten beginnen wollte: ‚Alle wissen, wie die Bischöfe Frankreichs . . .‘, fiel ihm, da die Zuhörer ungeduldig wurden, der Kardinalpräsident Capalti in die Rede und ergänzte den Satz folgendermaßen: ‚Alle wissen, wie die Bischöfe Frankreichs das höchste Wohlwollen und die höchste Liebe gegen den Papst gezeigt haben; und der Apostolische Stuhl ist den ausgezeichneten Bischöfen Galliens für ihre Sorgen und Bemühungen zum Danke verpflichtet. Aber das ist jetzt nicht der Gegenstand unserer Verhandlungen. Diese beziehen sich auf das dritte Kapitel des Schemas; darum können Sie gleich dazu übergehen, Ihre Verbesserungsvorschläge zu machen.‘ Der Redner sprach darauf noch einige Worte zu seiner Verteidigung, unter anderem, daß seine Darlegung die Antwort sei auf die verschiedenartigen Schmähreden, durch welche er sein katholisches Vaterland in den Kongregationen habe verunglimpfen hören, wobei er von den Zuhörern nochmals, und mit vollem Rechte, unterbrochen wurde. Denn gegen Frankreich ist in den Generalkongregationen kein Wort gefallen, und gegen den Gallikanismus

[1] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 247 sqq.

ist nur das gesagt worden, was zu seiner Widerlegung und zur Herbeiführung einer Verurteilung seiner Irrtümer notwendig zu sagen war. Das ist aber ein krankhafter Patriotismus, der in einem Angriffe auf eine in seinem Vaterlande entstandene Irrlehre einen Angriff auf dieses selbst sieht und aus Vaterlandsliebe nicht dulden will, daß dieser Irrtum von der kirchlichen Autorität verurteilt wird.

Sehr empfindlich zeigte sich gleichfalls der Bischof Callot von Oran [1] (Algerien), vielleicht auch dieser aus Patriotismus. Er war durch die Bemerkung Gastaldis beleidigt, daß auf der Rednerbühne zuweilen dem Glauben entgegengesetzte Irrtümer (errores fidei oppositos) ausgesprochen worden seien. Callot sah in dieser Bemerkung eine Verletzung der den Mitbrüdern schuldigen Ehrfurcht. ‚Was mich betrifft', sagte er, ‚kann ich gestehen, daß ich vieles, was gegen meinen Geschmack war, aber nicht ein einziges Wort gehört habe, durch welches der katholische Glaube verletzt worden ist.'

Die betreffende Äußerung hatte folgende Veranlassung gehabt. Als der Erzbischof von Reims eine unrichtige Behauptung dadurch als richtig beweisen wollte, daß er sie als einen Ausspruch Bessarions hinstellte, den dieser auf dem Konzil von Florenz getan habe, ohne von den Vätern getadelt zu werden, bemerkte Gastaldi [2], daß damit die Behauptung nicht als wahr erwiesen werde; auch auf der Rednerbühne des Konzils vom Vatikan sei in den letzten Tagen einiges gesagt worden, was mit dem orthodoxen Glauben nicht ganz im Einklang stehe (non satis orthodoxae fidei conformia), und doch hätten sie dieses geduldig und schweigend angehört. — Gastaldi hat nicht von Irrtümern gesprochen, die dem Glauben direkt und unmittelbar entgegengesetzt wären, sondern von Dingen, die sich nicht gut mit dem Glauben vereinbaren ließen, also Dingen, die vielleicht in ihren Folgerungen irgendwie dem Glauben entgegenstanden. Daß solche Lehren mehreremal vorgetragen worden sind, läßt sich nicht leugnen.

Im übrigen aber kam in der Debatte selten ein Ausdruck vor, der einen andern hätte verletzen können. Dies hätte ja an und für sich um so eher geschehen können, als wenigstens die Bischöfe der Minorität mißmutig und verstimmt waren. Sahen sie doch, daß gegen ihren Willen und trotz ihrer Gegenbemühungen die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit immer wahrschein-

---

[1] 69. Generalkongregation (11. Juni). Acta etc. IV a, 173.

[2] Ibid. IV a, 161. Vgl. oben S. 319 f.

licher wurde und immer näher rückte. Sie mochten glauben, daß nun bald alle die traurigen Folgen dieser Definition, die sie fürchteten, eintreten würden: ein großes Schisma in der Kirche schien ihnen bevorzustehen.

Einen schönen Charakterzug bewahren die Konzilsakten vom Bischof Krementz von Ermeland. Derselbe hatte gegen den Erzbischof Dechamps zu beweisen gesucht, daß die Bischöfe nach dem hl. Paulus und der Apokalypse Fundamente der Kirche genannt werden müßten, und sich hierbei auf eine die Apokalypse erklärende Schrift des sel. Albertus Magnus berufen. Da nun der Bischof Senestréy von Regensburg den sel. Albertus zu Gunsten der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit angeführt hatte, schloß Krementz seine Ausführung über die Stelle bei Albertus mit den Worten: ‚Wie trefflich und schön antwortet jener ehemalige Bischof von Regensburg seinem heutigen Nachfolger' (Ecce quam accommodate et nitide antiquus ille episcopus Ratisbonensis respondet moderno suo successori)[1]. Diese Worte wurden von den Zuhörern mit Murren aufgenommen. Bischof Krementz selbst aber hat sich ihrer noch nach Jahren mit Schmerz erinnert. Etwa acht Jahre nach Vertagung des Konzils schrieb er eine Erklärung folgenden Inhalts nieder: ‚Da ich in einer am 15. Juni im Vatikanischen Konzil gehaltenen Rede bei der Widerlegung der Beweise und Aussagen von Bischöfen, die mit mir verschiedener Ansicht waren, infolge meiner damaligen traurigen und erregten Stimmung einige allzu heftige und bittere Äußerungen und Bemerkungen gemacht habe, nehme ich hiermit gern und mit dem Ausdruck des Bedauerns alles das zurück, was immer meinen geliebten Mitbrüdern Schmerz bereiten konnte.' Diese Erklärung sandte Bischof Krementz an den ihm befreundeten Kardinal Hergenröther, der sie unterm Datum des 31. Juli 1879 dem Kardinal Bilio mi der Bemerkung zustellte, daß der Brief des Bischofs von Ermela freilich kein Datum und Siegel trage, aber von unbezweifelba Echtheit sei, und daß der Verfasser wünsche, die Erklärung n e seiner Rede beigefügt und im Archive des Vatikanischen K ils aufbewahrt werden[2].

[1] 71. Generalkongregation (14. Juni). Acta etc. IV a, 261 sq.

[2] Der Brief ist im Archiv im Original und ebenso gedruckt in ta etc. IV b, Appendix altera p. 498. Bischof Krementz irrt indessen in Bezu auf den Tag, an dem er die Rede gehalten hat. Er nennt den 15. Juni. E ist aber der 14. Am 15. hat er nicht gesprochen. — Schon vorher hatte sich in einem direkt an den Bischof von Regensburg gerichteten Briefe weg derselben

Von hohem Interesse sind die Reden über die orientalischen Kirchen, sowohl als Quellen für unsere Kenntnis der Verhältnisse dieser Kirchen, wie auch als Spiegel der Gesinnungen der unierten Griechen. Diese beweisen zunächst eine übermäßige Sorge für die griechischen Schismatiker. Sie bitten, die Definition der von jenen besonders in Abrede gestellten Lehren zu unterlassen, damit man die Irrenden nicht beleidige und ihrer Rückkehr zur Mutterkirche kein Hindernis in den Weg lege. Alle Redner bestätigen sodann die große Anhänglichkeit der Orientalen, auch der Unierten, an ihre Patriarchalverfassung, ihre Disziplin und ganz besonders an ihren Ritus. Der Argwohn, daß man ihre Riten verändern wolle, ist bei ihnen sehr leicht erregt, und wenn Rom diesen Argwohn nicht wecken und Aufstände im Orient vermeiden will, muß es in seinem ganzen Verhalten die größte Vorsicht beobachten. Im übrigen erkannten die Redner aber die päpstliche Gewalt über die Kirchen des Orients in ihrer ganzen Ausdehnung an. Ihre Patriarchalordnung nannten sie in den klarsten Worten eine durch die Kirche geschaffene Einrichtung, welche die Kirche, die sie eingeführt, auch zu ändern und

---

Sache entschuldigt. Ich lasse den ganzen Brief, den ich vom hochwürdigsten Herrn Bischof Senestréy erhalten habe, hier folgen. ‚Frauenburg in Ostpreußen, den 25. Januar 1878. Hochwürdigster Herr Bischof und lieber Herr Konfrater! Ew. Bischöflichen Gnaden! Was mich zunächst zu diesen Zeilen veranlaßt, ist eine Sache von der Zeit des Konzils her. In einer damals von mir gehaltenen Rede berührte ich eine Äußerung Ew. Bischöflichen Gnaden in einer Weise, die verletzen konnte und wohl auch verletzt hat. Wiewohl ich nun aus dem späteren Benehmen Ew. Gnaden gegen mich letzteres zu folgern keine Veranlassung hatte, so hat mir doch der Vorfall wiederholt Unruhe verursacht und wollte ich deshalb auch nach so langer Zeit nicht verfehlen, mein Unrecht zu bekennen und Ihre Nachsicht mir zu erbitten. Ich habe oft seither nachgedacht, wie wahr die Worte les Heiligen Vaters am Schlusse des Konzils sich erwiesen haben, daß das Urteil *commotione* verschieden ist von dem Urteile *in spiritu aurae lenis*. Wenn ich ch in der Sache selbst nicht differierte, so würde ich einzelne Schärfen in jener e nicht vorgebracht haben, wenn ich in diesem „linden Hauche" gesprochen h. Gott sei Dank, ist auch der fernere Wunsch des Heiligen Vaters in Erfül g gegangen, daß Gott Sinn und Herzen aller Bischöfe erleuchtet und geleni hat, daß alle sich um den Stellvertreter Christi scharen und mit ihm die Schl ten des Herrn schlagen. Je höher jetzt die Wogen des Unglaubens und der F dschaft gegen die Kirche gehen, und letztere aller irdischen Hilfe beraubt ersche desto eher dürfte die Hand des Herrn sich zeigen und vor dem letzten antichr lichen Kampfe Sieg und Ruhe auf eine Zeit verschaffen. Indem ich mich Ih apostolischen Liebe und Gebetserinnerung empfehle, verbleibe ich in der Lieb unseres göttlichen Herrn Ew. Bischöflichen Gnaden hochachtungsvoll ergebener onfrater † Philippus, Bischof von Ermeland.'

abzuschaffen die Gewalt habe; ebenso gestanden sie dem Papste ganz unbedenklich die höchste Gewalt in der Kirche zu. Aber der eine oder andere, z. B. der Erzbischof Maddalena, wagte es kaum, und auch den aus beiden Sätzen folgenden Schluß, daß der Papst die Gewalt besitze, die Konstitution ihrer Kirche oder gar ihre Riten zu ändern oder abzuschaffen, ebenso klar und bestimmt auszusprechen. Schon die Äußerung eines solchen Satzes scheint ihnen ein Angriff auf ihre Kleinodien gewesen zu sein. Man begreift ihre Anhänglichkeit an dieselben; sie besitzen sie ja seit apostolischer Zeit. Aber eben das, was den Orientalen die Patriarchalverfassung und die orientalischen Riten so teuer macht, ihr ehrwürdiges Alter, würde es auch dem Papste unmöglich machen, an diese Kleinodien Hand zu legen, obgleich er es kraft seiner päpstlichen Machtfülle tun könnte.

In der 70. Generalkongregation am 13. Juni erhielten die Präsidenten zwei von einundzwanzig Vätern unterschriebene Briefe, worin an sie die Bitte gerichtet wurde, die Generalkongregation zu befragen, ob die Besprechung des dritten Kapitels nicht endlich zu schließen sei [1]. Nach der Geschäftsordnung stand es den Präsidenten frei, einer solchen Bitte zu willfahren oder nicht. Sie entschlossen sich dieses Mal für das letztere. Die Debatte wurde also in der 71. Generalkongregation fortgesetzt. Da erhielten die Präsidenten einen dritten Brief mit derselben Bitte [2]. Er trug die Unterschriften von zwölf Vätern. Doch kamen in dieser Generalkongregation noch alle zum Worte, welche sich zum dritten Kapitel in die Rednerliste hatten einschreiben lassen. Als sich darauf niemand mehr meldete, nahm die Debatte von selbst ein Ende.

Über dieses eine dritte Kapitel, dessen Lehren keine ernsten theologischen Schwierigkeiten boten, debattierten in fünf Generalkongregationen zweiunddreißig Redner: aus Italien fünf: Gastaldi (Saluzzo), Zelli (Abt von S. Paolo), Pitra (Kardinal), Demartis (Galtelli-Nuoro, Sardinien) und Magnasco (Bolina i. p. i.); aus Spanien drei: Monserrat y Navarro (Barcelona), Ramirez y Vasquez (Badajoz) und Caixal y Estrade (Urgel); aus Frankreich zwölf: Desprez (Toulouse), Landriot (Reims), Regnault (Chartres), Colet (Luçon), de Dreux-Brézé (Moulins), Dupanloup (Orléans), Sola (Nizza), Place (Marseille), Guilbert (Gap),

[1] Die Briefe finden sich im Archive.
[2] Der Brief befindet sich im Archive.

Bravard (Coutances), David (St-Brieuc) und Freppel (Angers); aus Belgien einer: Dechamps (Mecheln); aus Österreich einer: Rauscher (Wien); aus Ungarn drei: Papp-Szilágyi (rit. rum., Großwardein), Haynald (Kalocsa) und Vancsa (rit. rum., Fogaras); aus Deutschland einer: Krementz (Ermeland); aus Syrien einer: Jussef (rit. graec.-melch., Antiochien); aus Mesopotamien einer: Behnam Benni (Mossul am Tigris); aus Afrika einer: Callot (Oran); aus Südamerika einer: Salas (Concepción, Chile); aus Nordamerika zwei: Amat (Monterey, Kalifornien) und Vérot (St Augustine).

Die Reden waren zum Teil von beträchtlicher Länge, aber das von Döllinger ausgegebene und von seinen Gesinnungsgenossen so oft wiederholte Wort, daß die Minorität die Partei der großen Theologen sei und daß der Majorität die theologische Bildung fehle, haben sie nicht bestätigt.

Fünftes Kapitel.

Der Bericht des Bischofs Zinelli über die eingereichten Vorschläge. Abstimmung über das dritte Kapitel.

Geschäftsordnung betreffs der Vorschläge. — Beratungen der Glaubensdeputation. — Bericht Zinellis: — Vorschläge zur Erklärung des ‚quemadmodum etiam'. — Vorschläge auf Streichung des zweiten Paragraphen. — Über die Ausdrücke ‚episcopalis, ordinaria, immediata'. — Der ‚primatus honoris'. — Der Papst auch ohne die Bischöfe im Besitze der vollen Regierungsgewalt. — Nichts über den Ursprung der bischöflichen Gewalt. — Die ‚Kleine Kirche'. — Appellation vom Papste an ein Konzil. — Das Zitat aus dem Lyoner Konzil. — Rekurs an den Papst ‚in omnibus causis'. — Superiorität des Papstes über dem Konzil. — Vorschläge zu den Kanones. — Anträge auf Streichung aller Kanones. — Abänderung des dritten Kanons. — Abstimmung über die einzelnen Vorschläge. — Bedenken gegen die Abänderung des dritten Kanons. — Haynald. — Darboy. — Protest von Minoritätsbischöfen. — Friedrich über den neuen Kanon. — Ein Memorandum fordert die Minorität auf, das Konzil zu verlassen. — Hefele. — Zinelli rechtfertigt das Vorgehen der Deputation. — Der Kanon angenommen.

Die Väter reichten ihre Vorschläge [1] zum dritten Kapitel schriftlich ein, und diese wurden am 30. Juni allen Konzilsmitgliedern gedruckt zugestellt [2]. So war es vorgeschrieben [3], und Vorschläge, die etwa auf der Rednerbühne bloß mündlich gemacht, aber nicht schriftlich eingereicht wurden, fanden keine Berücksichtigung [4].

Die Glaubensdeputation beriet darauf in fünf Sitzungen [5] über diese Vorschläge, und Bischof Zinelli von Treviso erstattete in der 83. Generalkongregation am 5. Juli im Auftrage der Deputation den Bericht über das Ergebnis ihrer Beratungen, indem er die einzelnen Vorschläge durchging und darlegte, welches Urteil die Deputation

---

[1] C. V. 332 d sqq. [2] Ibid. 755 c.

[3] Decr. 20. Febr. n. 4. C. V. 68 a.

[4] Dechamps' Vorschlag (s. oben S. 337 f.) z. B., gewisse neuere Irrtümer über den Primat zu verurteilen, wurde nicht schriftlich eingereicht und darum auch nicht berücksichtigt. Diarium p. 66 sq.

[5] C. V. 1689 c sqq.

über dieselben gefällt habe [1]. Wir werden nur die wichtigsten Bemerkungen des Berichterstatters mitteilen.

Der Bischof Bravard von Coutances hatte im fünften Verbesserungsvorschlage gesagt, in dem Unionsdekrete des Konzils von Florenz sei der Zusatz ‚quemadmodum etiam' einschränkend zu fassen; darum möge man zur Definition, in welcher dem Papste die volle Gewalt in der Kirche zugesprochen wird, hinzufügen: ‚unbeschadet der Rechte, welche durch Zugeständnis, Gewohnheit, Konkordate oder auf einen andern ähnlichen Titel hin den einzelnen Diözesen eigen sind' [2]. Auf diese Erklärung des Unionsdekrets und den entsprechenden Vorschlag antwortet Zinelli: ‚Es ist offenbar, daß diese Erklärung der Klausel dem Zusammenhange und auch der Würde eines ökumenischen Konzils widerstreitet; weder die Geschichte des Konzils noch der griechische Text [auf beides hatte sich Bravard berufen] ist der einschränkenden Erklärung günstig, wie so oft schon durch die Autorität der authentischen Kodizes, die neuerdings untersucht wurden, gezeigt worden ist. Selbst die armenische Übersetzung, die doch vom griechischen Texte genommen ist, begünstigt die beschränkende Erklärung nicht. Für die vorgeschlagene Änderung ist also kein Grund vorhanden; da sie übrigens [dem Inhalte nach] zur Disziplinargesetzgebung gehört, kann sie hier in eine dogmatische Konstitution nicht aufgenommen werden, und deshalb verwirft die Glaubensdeputation diesen Vorschlag.' [3]

Der achte Vorschlag [4], den Bischof Magnasco eingereicht hatte, bezog sich auf dieselbe Klausel, bezweckte aber das gerade Gegenteil. Er wünschte einen Zusatz, der die einschränkende Erklärung vollständig ausschließe. Aber auch diesen Vorschlag lehnte die Deputation durch ihren Referenten ab, weil es schon aus dem Kontexte des Kapitels klar genug erhelle, daß die Klausel nicht als eine Beschränkung verstanden werden könne [5].

Den zehnten, elften und zwölften Vorschlag faßt der Berichterstatter insofern zusammen, als alle drei darauf dringen, den zweiten Paragraphen des Kapitels wegfallen zu lassen [6]. Sie stammen von den Bischöfen Bravard und Papp-Szilágyi und dem Erzbischofe Vancsa. Dieselben machen als Grund ihres Antrags geltend, das Wesen des Primates sei genügend in den vorher angeführten Worten

[1] C. V. 757 d. — Die Berichterstattung s. Acta etc. IV b, 164 sqq. und C. V. 346 c sqq.

[2] C. V. 334 a. [3] Ibid. 348 d. [4] Ibid. 334 b sq.

[5] Ibid. 349 b sq. [6] Ibid. 336 c sqq.

des Konzils von Florenz enthalten. Zinelli gibt dieses zu. Aber trotzdem hält er den Paragraphen für notwendig. Die Irrtümer, welche trotz der Definition des Konzils von Florenz über das Wesen des Primates entstanden seien, machten es erforderlich, diese Definition autoritativ zu erklären. Die Wiederholung sei nur scheinbar. Der zweite Paragraph erkläre den ersten. Wenn die Väter in dem zweiten eine Wiederholung des ersten sähen, so sei dies eine Verteidigung des zweiten Paragraphen gegen diejenigen, welche ihn angriffen[1].

Der Verfasser des zwölften Vorschlages, Erzbischof Vancsa, führte auch den Grund für die Streichung des Paragraphen an, daß derselbe durch die Ausdrücke ‚cuiuscunque ritus et dignitatis' die Furcht erwecke, man wolle die Rechte und Privilegien der orientalischen Patriarchen abschaffen. Hierauf antwortet Zinelli, das Kapitel beschäftige sich mit den kraft göttlichen Rechtes den Päpsten eigenen Vorzügen. Durch seine Definition werde also Privilegien menschlichen Rechtes, wie sie etwa den Patriarchen zukommen, nicht zu nahe getreten[2]. Ungefähr dasselbe antwortet der Berichterstatter dem Patriarchen Jussef, der einen ähnlichen Vorschlag (Emend. 13) eingereicht hatte[3].

In Bezug auf die Worte ‚iurisdictio episcopalis, ordinaria et immediata' hatten die einen geltend gemacht, es würden dadurch die Rechte der Bischöfe in Frage gestellt, die andern, es würde darin vom Papste zu wenig gesagt, wiederum andere, diese Worte seien überflüssig. Darum wünschten sie, daß dieselben wegfielen. Hierauf läßt sich der Referent bei dem von Bischof Dupanloup stammenden vierzehnten Verbesserungsvorschlag genauer ein[4]. ‚Beginnen wir', sagt er, ‚mit dem Worte *episcopalis*. Es fragt sich also zunächst, welche Regierungsgewalt bischöflich sei. Sache des Bischofs ist, die Herde zu weiden; denn nichts ist in der Heiligen Schrift, bei den Vätern und in der Sprache aller Christgläubigen gewöhnlicher, als den Bischof darzustellen als einen Hirten, welcher die Herde weidet. Der Bischof aber weidet seine Herde durch Übung sowohl der Weihe- als auch der Regierungsgewalt. Denn auch die Weihegewalt kann rechtmäßig nur in Bezug auf Untergebene ausgeübt werden. Die bischöfliche Gewalt bezieht sich also auf die Vornahme alles dessen, was für die Gläubigen zur Erlangung des Seelenheiles notwendig

[1] Ibid. 349 d sqq. [2] Ibid. 350 b. [3] Ibid. 337 b und 350 c sqq.
[4] Ibid. 337 c und 351 a sqq.

ist. Mithin muß der Bischof 1. die Sakramente spenden, 2. zum Besten der Gläubigen Gesetze erlassen, 3. auf deren Befolgung entweder persönlich oder durch seine Beauftragte achten, mithin 4. die Diözese visitieren, 5. predigen, 6. Streitigkeiten schlichten, 7. die Schuldigen bestrafen usw. Dieses und ähnliches ist im Worte „weiden“ enthalten. Der Bischof kann dieses nur vornehmen in Abhängigkeit von dem Papste. Diese Abhängigkeit ist aber nichts anderes als eine Beschränkung der bischöflichen Amtsgewalt.

‚Betrachten wir aber, welches Amt Christus dem Apostel Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat. Hat er ihm nicht zur Belohnung der dreimaligen Erklärung seiner Liebe das Amt, die Herde, die Schafe und die Lämmer zu weiden, übertragen? Mit dem Unterschiede, daß es die Aufgabe der Bischöfe ist, nur die ihnen angewiesene Herde (1 Petr 5, 2), nämlich bestimmte ihnen anvertraute Teile der Herde, die Aufgabe des Petrus und seiner Nachfolger dagegen, die ganze Herde, Lämmer und Schafe, zu weiden (Jo 21, 15—17), nämlich die einfachen Gläubigen und die Bischöfe, und zwar so, daß er in Ausübung seines Amtes unabhängig von andern sei. . . . Der Nachfolger Petri kann also in der ganzen christlichen Welt alles tun, was wir oben aufgezählt haben, mithin die Sakramente spenden, Gesetze geben, die Aufsicht führen, predigen, zu Gericht sitzen, die Schuldigen bestrafen usw. Ich frage also: Kann er dieses alles wirklich in der ganzen katholischen Welt tun? Wer es bestreiten würde, hätte zahllose Beispiele des Altertums gegen sich.

‚Man sage nicht, der Papst habe dies als Patriarch des Okzidents getan. Denn abgesehen von den zahllosen Beispielen für die Ausübung dieser Gewalt im Oriente, ist es bekannt, daß die Privilegien der Patriarchen, Primate und Metropoliten positiver Art und durch Bewilligung des Papstes entstanden sind. Wenn sie also bei andern Patriarchen sich durch Zugeständnis des Papstes finden, so folgt, daß dieser die Vorrechte kraft göttlicher Einsetzung hat. Der Art nach ist es also dieselbe Gewalt, welche die Bischöfe in ihren einzelnen Diözesen und der Papst in allen Diözesen hat, doch mit dem Unterschiede, daß sie im Papste in ihrer ganzen Fülle, in andern begrenzt, in dem Papste unabhängig, in den Bischöfen abhängig, in diesen auf ihre Diözesen beschränkt, in jenem ohne irgend eine Beschränkung auf einen bestimmten Ort und ausgedehnt ist bis zu den Grenzen der ganzen Erde. Da wir also darin übereinstimmen müssen, daß die Macht des Papstes der Art nach wirklich

dieselbe ist wie die Macht der Bischöfe, warum dürfen wir also nicht dasselbe Wort gebrauchen, um die Art der Gewalt auszudrücken, welche durch den Papst und die Bischöfe ausgeübt wird, und nicht sagen, die bischöfliche Gewalt sei bei den Bischöfen und die höchste bischöfliche Gewalt bei dem Papste?

,„Aber", sagt man, „ein neues Wort ist nicht notwendig." — Zunächst bemerke ich, daß bischöfliche [episcopalis] und hohepriesterliche [pontificalis] Gewalt eins und dasselbe sind. Bei den Bischöfen wird sie die hohepriesterliche und beim Papste die höchste hohepriesterliche Gewalt genannt. Das Wort „bischöflich" ist nicht neu beim Papste, der sich ja als Bischof der katholischen Kirche unterschreibt. Die Worte der Demut, deren sich Gregor der Große bediente, waren für seine Zeit sehr angemessen, damit der Ehrgeiz des Bischofs von Konstantinopel durch sein Beispiel beschämt würde.

,Indessen heißt es wiederum: „Es liegt kein Grund vor, die Einführung der neuen Bezeichnung ist überflüssig." — Das Gegenteil ist der Fall. Es ist bekannt und sehr gewöhnlich in der Kirche, daß bei neu entstehenden Irrtümern neue dogmatische Wörter gebraucht werden. In unserer Zeit ist nun in der Tat bei einigen eine sehr gefährliche Ansicht aufgekommen, welche behauptet, der Papst könne außer in der römischen in keiner andern Diözese jene Verrichtungen vornehmen, welche jeder Bischof in seiner eigenen Diözese vornimmt, weil er sonst ihre Gewalt verletzte. Dieser schädliche Irrtum ist vom Vatikanischen Konzil zu verwerfen; und dieses tut dasselbe in der besten Weise dadurch, daß es durch seine Autorität feststellt, daß die Gewalt, welche der Papst in jeder einzelnen Diözese ausübt, eine im eigentlichen Sinne bischöfliche ist.

,Aber man will nicht nur das Wort *episcopalis,* sondern auch die andern Adjektive, *ordinaria* und *immediata,* ausschließen. Auch hier müssen wir zuerst den Sinn dieser Worte untersuchen. Bei allen Rechtsgelehrten oder Doktoren des kanonischen Rechtes, in allen kirchlichen Aktenstücken wird die Gewalt in eine ordentliche [ordinaria] und delegierte [delegata] eingeteilt. Alle nennen jene Gewalt eine ordentliche, die ihrem Inhaber seines Amtes wegen zukommt, und jene eine delegierte, welche . . . im Namen eines andern, der die ordentliche besitzt, geübt wird. Ist der Sinn dieser Worte erklärt, so ist, wie es der Deputation scheint, aller Streit beendigt. Denn ist die Gewalt, welche dem Papste zugeschrieben wird, ihm nicht kraft seines Amtes eigen? Wenn sie ihm aber kraft seines Amtes gebührt, so ist sie eine ordentliche. — Wie aber

unterscheidet sich die unmittelbare [immediata] von der mittelbaren [mediata]? Unmittelbar ist die Gewalt, welche geübt werden kann, ohne daß die Anwendung eines Mittels [einer Mittelsperson] notwendig ist, nämlich eines Mittels, zu dessen Gebrauch man gehalten ist. Kann nun aber nicht der Papst alle bischöflichen Verrichtungen, die wir oben aufgezählt haben, in allen Diözesen selbst vornehmen, ohne verpflichtet zu sein, sich des Bischofs einer Partikularkirche als Mittelsperson zu bedienen, oder hat er nötig, hierfür die Erlaubnis des Bischofs einzuholen, z. B. zur Spendung des Sakramentes der Firmung oder zur Anhörung der Beichte eines Gläubigen? So oft von einem Redner gefragt wurde, ob der Papst einer Erlaubnis hierzu bedürfe, wurde in unserer Versammlung ein Lachen erregt, ich glaube auch bei solchen, welche die Streichung des Wortes „unmittelbar" gefordert haben. Eine andere, beredsamere Widerlegung dieses Vorschlages haben wir nicht notwendig. Es müssen also diese Bezeichnungen „ordinaria, immediata, episcopalis" stehen bleiben.

‚Keineswegs aber brauchen wir zu fürchten, es möchte bei der Regierung der Einzelkirchen aus dem Zusammenstoß dieser ordentlichen, unmittelbaren, bischöflichen Gewalt [des Papstes] mit der dem Diözesanbischofe eigenen Gewalt Verwirrung entstehen. Verwirrung würde entstehen, wenn zwei sich gleichstehende Gewalten zusammenstießen, aber nicht, wenn die eine der andern untergeordnet ist. Gewiß, wenn der Papst, wie er das Recht hat, einen jeden eigentlich bischöflichen Akt in jeder Diözese vorzunehmen, sich gleichsam vervielfältigte und täglich ohne Rücksicht auf den Bischof die von diesem weise getroffenen Anordnungen aufhöbe, so würde er sich seiner Gewalt nicht zum Auferbauen, sondern zum Niederreißen bedienen, und es würde in der geistlichen Verwaltung Unordnung entstehen. Aber wer könnte auch nur im Traume auf eine so törichte Hypothese verfallen? So mögen sich denn alle zufrieden geben und im Vertrauen auf die Maßhaltung des Heiligen Stuhles keinen Zweifel aufkommen lassen, daß seine Autorität zum Schutze und nicht zur Verletzung der bischöflichen Gewalt dienen werde.‘

Zur Bestätigung des Gesagten führt Zinelli endlich noch die Aussprüche einiger Theologen an, wie die des Natalis Alexander, der erklärt: ‚Der Papst hat die höchste und zwar eine ordentliche Gewalt und Autorität über die ganze Kirche, die er nicht nur in außerordentlichen Fällen (also nicht nur zur Nachhilfe bei Nachlässigkeit der Prälaten) und wenn die Kirche in Gefahr schwebt, sondern immer üben kann, sowohl über alle Gläubigen wie über die Bischöfe der

ganzen Kirche, weil er der eine, der Hirt aller Hirten ist.‘[1] Nachdem der Referent noch zu Gunsten des Wortes ‚episcopalis‘ eine Stelle aus dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 zitiert hat, in welcher die päpstliche Gewalt ausdrücklich eine bischöfliche genannt wird[2], geht er zu andern Vorschlägen über.

Eine Reihe von Vorschlägen, die teilweise angenommen, teilweise abgewiesen wurden, bespricht er ganz kurz. Etwas länger verweilt er bei dem siebenundzwanzigsten Vorschlage[3], den der Bischof Dreux-Brézé von Moulins eingereicht hatte. Dieser Prälat spricht sein Erstaunen darüber aus, daß im Schema keine Erwähnung des *primatus honoris* geschehe. Zinelli antwortet, daß der Primat der Ehre aus dem Primate der Gewalt folge: Es existieren nicht zwei Primate. Daß demjenigen Ehre gebührt, welcher an Macht der Erste ist, versteht sich von selbst. Von einem Primate der Ehre, so führt er aus, hätten jene zuerst gesprochen, welche den Primat der Gewalt leugneten. Um sich den ihnen aus der Heiligen Schrift für den Machtprimat vorgehaltenen Beweisen zu entwinden, hätten sie den Ehrenprimat erfunden[4].

Noch eingehender aber bespricht der Referent den fünfunddreißigsten von Papp-Szilágyi, Bischof von Großwardein, vom rumänischen Ritus, und den sechsunddreißigsten von Bischof Guilbert von Gap eingebrachten Vorschlag, welche beide darin übereinkommen, daß sie die Feststellung des Satzes fordern, das Kollegium der mit dem Papste vereinigten Bischöfe, nicht der Papst allein, sei der Träger der höchsten Gewalt[5]. Die Glaubensdeputation, sagt Zinelli, sei ganz entgegengesetzter Ansicht. Aus Schrift und Tradition schließe sie, daß der Papst selbst die volle Gewalt der Regierung besitze. Daraus folge nicht, daß der Papst den Episkopat, welcher kraft göttlichen Rechtes bestehe, beseitigen, noch daß er alle weise gegebenen Kirchengesetze abschaffen könne, als wäre der Gesetzgeber seinen Gesetzen nicht unterworfen. Ebenso sei die Hypothese von einem der Häresie verfallenen Papste bedeutungslos. Wenn Gott es überhaupt zulassen werde, daß der Papst als *persona privata* der Häresie oder dem Wahnsinn anheimfalle, so würde auch der Kirche der göttliche Beistand nicht fehlen, damit sie in einem solchen Falle den rechten Weg einschlage, und man brauche darum nicht die

---

[1] Hist. eccl. diss. 4 in saec. 1, § 4, schol. 3. [2] Cap. 25.
[3] C. V. 340 b sqq. [4] Ibid. 355 b sqq.
[5] Ibid. 341 c sqq.

Wahrheit von der vollen und höchsten Gewalt des Papstes in Zweifel zu ziehen.

Vielleicht werde man erwidern, es sei die höchste Gewalt doch auch im ökumenischen Konzile zu finden, und Christus habe auch dem Kollegium aller Apostel die höchste Binde- und Lösegewalt verheißen. Dieses sei durchaus zuzugestehen, aber trotzdem sei daran festzuhalten, daß der Papst die höchste und die volle Gewalt habe, und daß diese durch das Zusammentreten der Bischöfe zum Konzil nicht vermindert werde. Denn der Papst habe über die Bischöfe, seien sie im Konzil versammelt oder auf der Erde zerstreut, mögen sie einzeln oder in Vereinigung miteinander betrachtet werden, die höchste und volle und unmittelbare Gewalt. Die mit dem Papste vereinigten Bischöfe hätten allerdings die höchste Gewalt über alle Gläubigen. Sie sei ihnen von Christus verheißen. Aber alle Verheißungen Christi seien in gleicher Weise erfüllt. Auch dem Petrus allein habe er die höchste Gewalt verheißen. Also sei sie dem Petrus und dessen Nachfolgern auch so verliehen worden, daß er sie unabhängig von den Bischöfen besitze. Beide, der Papst allein und das mit dem Papste vereinigte Kollegium der Bischöfe, könnten Träger der höchsten Gewalt sein, ohne daß in der Kirche ein Verwirrung herbeiführender Dualismus bestehe. Verwirrung werde eingeführt durch die Lehre, daß der Papst der Gesamtheit der Bischöfe unterworfen sei. Nach dieser Lehre stehe der Papst auf der einen Seite und die Bischöfe auf der andern. Nach der wahren Lehre aber stehe auf der einen Seite der Papst und auf der andern der mit den Bischöfen vereinigte Papst. Jener und dieser haben die höchste Gewalt. Übt der Papst allein seine höchste Gewalt, so müssen sich alle Bischöfe unterwerfen und es entsteht keine Trennung zwischen Papst und Bischöfen. Übt der Papst sie im Verein mit den Bischöfen, so ist auch dann ein Konflikt unmöglich. Denn getrennt von ihrem Haupte haben die Bischöfe nicht die höchste Gewalt, während der Papst allein sie besitzt und unabhängig von den Bischöfen üben kann.

Der Berichterstatter bittet die Bischöfe um Verzeihung, daß er so elementare Wahrheiten auseinandersetze. Die vorgelegten Verbesserungsvorschläge hätten ihn dazu genötigt [1].

Der Verfasser des siebenunddreißigsten Vorschlages, Bischof Dreux-Brézé, hatte die Befürchtung geäußert, es möchte die Bezeichnung der päpstlichen Gewalt über die einzelnen Diözesen als

[1] C. V. 356 d sqq.

einer unmittelbaren zu der Annahme Veranlassung geben, daß die Bischöfe ihre Gewalt von Gott mittelbar durch den Papst erhalten [1]. Der Referent erklärt aber, daß das Vatikanische Konzil nicht daran denke, die auf dem Konzil von Trient so eifrig diskutierte Frage von dem Ursprunge der Gewalt der Bischöfe zu entscheiden. Es handle sich nur um die Ausübung der Gewalt, und das Konzil erkläre nur, daß der Papst seine Gewalt über die einzelnen Diözesen unmittelbar ausübe [2].

Den im einundvierzigsten Vorschlage von Bischof Monserrat y Navarro von Barcelona und im zweiundvierzigsten von Bischof Amat von Monterey gewünschten Zusatz, wodurch die Bischöfe als vom Heiligen Geiste gesetzte Nachfolger der Apostel und wahre Hirten bezeichnet werden [3], nimmt die Glaubensdeputation an [4].

Den von Erzbischof Dechamps in Betreff der ‚Kleinen Kirche‘ gemachten achtundvierzigsten Vorschlag [5] nimmt die Deputation nicht an. Er könne berücksichtigt werden, wenn man über die Einsetzung der Bischöfe verhandle [6].

Der fünfzigste Vorschlag von Bischof Vérot und der zweiundfünfzigste von Bischof Krementz sprechen den Wunsch aus, daß man die Unerlaubtheit der Appellation vom Papste an ein Konzil nicht definieren möge, da die päpstlichen Konstitutionen nur die Unerlaubtheit der Appellation an ein zukünftiges Konzil behaupten [7]. Hierauf erwidert der Referent, daß die Päpste den Irrtum derjenigen verurteilt hätten, welche zu ihrer Zeit, da ein Konzil nicht versammelt war, an ein zukünftiges appellierten. Aber diese Verurteilung treffe ebenso auch diejenigen, welche an ein gerade versammeltes Konzil appellierten. Denn der Irrtum der Appellanten habe seine Wurzel in der falschen Ansicht derselben von der Superiorität des Konzils über dem Papst gehabt. Durch das Zusammentreten der Bischöfe an einem Orte werde die Oberhoheit des Papstes, die ihm Gott verliehen, keineswegs verändert. Pius II. verwerfe in der Bulle *Exsecrabilis* die Appellation vom Papste an ein Konzil mit Anführung eines Grundes, der ebenso die Appellation an ein gegenwärtiges wie an ein zukünftiges Konzil als unstatthaft erscheinen lasse. Denn er berufe sich auf die Worte

---

[1] Ibid. 342 a sq. [2] Ibid. 359 a sq.
[3] Ibid. 342 d. [4] Ibid. 359 d.
[5] Ibid. 343 d. Vgl. oben S. 335 f. [6] C. V. 361 a.
[7] Ibid. 344 a sq.

Christi, mit denen dieser dem Papste in der Person des Petrus die höchste Gewalt verheißen und verliehen habe[1]. —

Wir haben gesehen, daß in der Debatte über das dritte Kapitel mehrere Väter bemerkten, zu den Worten: ‚In omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius iudicium posse recurri', könne das Konzil von Lyon nicht zitiert werden. Dasselbe wurde in dem drei-, vier- und fünfundfünfzigsten Vorschlage von Vancsa, Rauscher und Landriot gesagt[2]. Die Glaubensdeputation dagegen war der Ansicht, daß das Zitat wohl statthaft und darum beizubehalten sei. Der Berichterstatter bemerkt dazu: ‚Da diese Worte aus einem feierlichen, im zweiten Konzil von Lyon verlesenen Dokumente genommen sind, war es passend, daß dieses unter dem Text bemerkt werde. In keiner Weise heißt es im Schema, das Lyoner Konzil habe über jene Worte eine Definition erlassen, noch viel weniger, die griechischen Bischöfe hätten die ganze Formel, welcher die Worte entnommen sind, gelesen oder beschworen. Wenn es also auch wahr wäre, was die Vorschlagenden voraussetzen, daß jene Worte und die Formel, zu der sie gehören, nicht als durch das zweite Konzil von Lyon wirklich festgestellt betrachtet werden dürfen, könnte doch und müßte das Zitat unter dem Texte bleiben. Aber die Sache verhält sich anders, und es muß wundernehmen, daß ein wahrhaft hochverehrtes und weises Konzilsmitglied[3] in dem vierundfünfzigsten Vorschlage so viele unbegründete Zweifel beigebracht hat. Die authentische Geschichte des zweiten Konzils von Lyon zeigt trotz des Fehlens von Dokumenten mit vollster Klarheit, daß jenes Glaubensbekenntnis, aus dem die Worte genommen sind, sich auf die Autorität dieses Konzils stützt. Als es sich um die Beseitigung des orientalischen Schismas handelte, schickte Klemens IV. durch seine Gesandten eine Glaubensformel nach Konstantinopel, welche die griechischen Bischöfe unterschreiben müßten, wenn sie in die katholische Kirche aufgenommen zu werden wünschten. Schwierigkeiten verzögerten die Wiedervereinigung bis zur Einberufung des zweiten Konzils von Lyon durch Gregor X., als dessen Hauptzweck die Wiedervereinigung der Griechen mit der katholischen Kirche angekündigt wurde. Als Grundprinzip für die Vereinigung stellte Gregor X. den Satz auf, er werde nicht dulden, daß die von der römischen Kirche festgehaltenen

[1] C. V. 361 b sqq. [2] Ibid. 344 b sq.
[3] Kardinal Rauscher. Vgl. seine Rede S. 326.

Glaubenssätze und der Primat des römischen Bischofs diskutiert würden; die Griechen müßten also das Glaubensbekenntnis ablegen, welches ihnen von Klemens IV. zugesandt worden sei. Als das Konzil zu Lyon versammelt war, wohnte der Logothet Georgius im Namen des Kaisers der vierten Sitzung bei und legte das Glaubensbekenntnis ab, welches Papst Gregor vorgeschrieben hatte und welches vom Kaiser schon eigenhändig unterschrieben war, und bekräftigte dasselbe durch seinen Eid. Zugegen waren die Vertreter der griechischen Bischöfe, welche ebenso das Glaubensbekenntnis durch ihren Eid bekräftigten, wie es (man bemerke wohl) nach seinem ganzen Wortlaute verlesen wurde, wobei ein jeder erklärte, er habe einen hinreichenden Auftrag von den Bischöfen. Das ergab sich auch aus den von den griechischen Bischöfen gesandten und im Konzil verlesenen Briefen. Zu bemerken ist ferner, daß dies genau zu den Vorgängen in der vorausgegangenen feierlichen Sitzung paßt. Als nämlich die Gesandten der Griechen nach Lyon gekommen waren, empfing sie Gregor X., umgeben von seinen Kardinälen und einer großen Zahl von Bischöfen, und ließ sie zum Kusse zu. Sie legten dann dem Papste den Brief des Kaisers und mehrere andere der griechischen Bischöfe vor. Diese Briefe besagten deutlich, sie (die Griechen) seien nach Lyon gekommen, um dem Papste ihren Gehorsam zu erklären und um den Primat des Nachfolgers Petri anzuerkennen und ebenso (man bemerke die Worte) sein Recht, Appellationen anzunehmen. Nach diesen und ähnlichen Verhandlungen fand in der Sitzung am 6. Juli sogleich die Vereinigung statt. Der Papst selbst stimmte den Ambrosianischen Lobgesang an.

‚Ich frage also, muß nicht eine Glaubensformel, durch welche die Vereinigung der Griechen mit der lateinischen Kirche zu stande kam, eine Formel, welche in einer feierlichen Sitzung des Lyoner Konzils verlesen wurde, eine Formel, welche das Hauptdokument des Konzils von Lyon war — denn alle wußten, daß sie von Klemens IV. als Grundlage der Vereinigung nach Konstantinopel geschickt worden war —, muß diese Glaubensformel nicht eine Formel des Konzils von Lyon genannt werden? — „Aber sie war nicht diskutiert!" Was verschlägt das? Die römische Kirche gestattete keine Diskussion über die Grundlage des Glaubens und konnte sie nicht gestatten. — „Aber die griechischen Bischöfe, die das Konzil nicht besuchten, wollten auch in den zwei vorhergehenden Jahren die Formel nicht unterschreiben!" Was geht das uns an? Sie selbst mußten

sich entscheiden; denn es handelte sich um ihre Orthodoxie. Wäre das Konzil von Lyon weniger ein allgemeines, weil jene griechischen Bischöfe ihm nicht zustimmten? Das Zitat des Konzils von Lyon darf also wohl stehen bleiben. Was der Verfasser des Verbesserungsvorschlages bezweckte, ist ja sehr zu loben; er wollte zum voraus dem Einwande begegnen, als finde sich etwas im ökumenischen Konzile, was in etwa von der Geschichte abweiche. Aber die Glaubensdeputation kann dem Vorschlage nicht beitreten.' [1]

Der Bischof Dupanloup schlägt in der achtundfünfzigsten Verbesserung vor, da, wo von den Appellationen an den Papst die Rede sei, die Worte ‚in omnibus causis' zu streichen [2]. Bischof Zinelli erwidert, es könne ohne Zweifel in allen Dingen nach Rom appelliert werden, und darum müßten diese Worte stehen bleiben. Dupanloup beantragt auch die Hinzufügung der Worte: ‚non tamen omissa intermedia iurisdictione'. Insofern diese andeuteten, sagt Zinelli, es könnten die Gläubigen nicht unmittelbar an den Apostolischen Stuhl appellieren, von dessen Urteil es abhänge, die Appellation anzunehmen oder die Sache an ein niedrigeres Tribunal zu verweisen, verletzten auch sie die Rechte des Primates [3].

In drei Vorschlägen (59., 61., 62.) wurde von Dupanloup, Vérot, Callot der Wunsch ausgesprochen, es möchten die Worte: ‚cuius [apostolicae sedis] auctoritate maior non est', gestrichen werden [4]. Der Grund war, wie Zinelli sagt, damit nicht schon die Frage des vierten Kapitels entschieden und die Superiorität des Papstes über dem ökumenischen Konzil behauptet werde. Aber diese Superiorität werde schon in der Bulle *Pastor aeternus* von Leo X. klar ausgesprochen, die derselbe mit Billigung des fünften Konzils vom Lateran erlassen habe [5].

Die nun folgenden Verbesserungsvorschläge bezogen sich auf die drei Kanones.

Das Schema enthielt drei Kanones [6], die den drei ersten Kapiteln entsprachen. Diese drei Kapitel waren, wie wir wissen [7], aus dem elften Kapitel des ursprünglichen Schemas *De Ecclesia* entstanden, mit welchem in diesem Schema drei Kanones [8] verbunden waren. Diese wurden nun in das neue Schema der ersten Konstitution *De Ecclesia Christi* hinübergenommen, während das neue vierte Kapitel ohne Kanon blieb.

---

[1] C. V. 362 a sqq. [2] Ibid. 344 d. [3] Ibid. 363 d sq.
[4] Ibid. 344 d sq. [5] Ibid. 364 a. [6] Ibid. 273 c sqq. [7] S. 122.
[8] XIV, XV, XVI. C. V. 577 c sq.

Unter den von den Vätern eingereichten, auf die Kanones bezüglichen Vorschlägen beantragte der erste[1], von dem Patriarchen Jussef stammende, alle drei Kanones zu streichen. Der Grund war, weil sie die Kirche, wie Jussef glaubte, zu einer rein monarchischen Gesellschaft machten und der extremen von einigen festgehaltenen Ansicht zu huldigen schienen, daß die Bischöfe nur Beamte und Gehilfen des Papstes seien. Sie begünstigten nach seiner Meinung ferner den Einwurf, die Einzelkirchen seien zweiköpfig, hätten den Papst und ihren Bischof zu Häuptern. Außerdem solle man die drei Kanones aus Rücksicht auf die griechischen Schismatiker streichen: diese seien wohl von Rom getrennt, aber nicht Häretiker; die Kanones aber sprächen über denjenigen, welcher den Primat des Papstes leugne, das Anathem aus.

Hierauf erklärt Zinelli[2], daß die Glaubensdeputation auf diesen Vorschlag nicht eingehe und die Gründe Jussefs nicht als stichhaltig anerkenne. Es sei wahr, daß die Regierungsform der Kirche nicht absolut monarchisch sei, weil keine Macht in der Kirche bestehe, die den Episkopat und die übrigen von Christus herstammenden Einrichtungen und Rechte aufheben könne. Letzteres aber behaupteten die Kanones auch nicht. Wenn dagegen der Verfasser des Verbesserungsvorschlages glaube, die Macht des Papstes werde von einer andern menschlichen Autorität beschränkt, so werde diese Anschauung freilich durch die drei Kanones verurteilt und verdiene auch die Verurteilung. Ferner leisteten die Kanones der falschen Ansicht, daß die Bischöfe bloß Beamte und Gehilfen des Papstes seien, keinen Vorschub; diese hätten, wie im Kapitel gesagt werde, in ihren Diözesen eine unmittelbare und ordentliche, also nicht delegierte Gewalt. Auch könne man nicht, wie der Verbesserungsvorschlag einwende, auf Grund der Kanones behaupten, daß die Diözesen zweiköpfig seien; das könnte man nur dann von einer Gesellschaft sagen, wenn sie von zwei völlig voneinander unabhängigen Häuptern beherrscht werde. Dieses sei bei den Diözesen nicht der Fall. Denn die päpstliche Autorität sei die höchste und sei unabhängig, die bischöfliche aber sei zwar eine unmittelbare und ordentliche, aber eine abhängige. — Ebenso könne man sich der Definition der Wahrheit des Primates nicht wegen der griechischen Schismatiker enthalten. Wenn sie denselben leugneten, seien sie Häretiker.

[1] Emend. 63. C. V. 345 a sq.

[2] Ibid. 364 b sqq.

Die andern Vorschläge betreffs der Kanones waren von geringerer Bedeutung oder sind schon im Vorhergehenden besprochen worden; nur die Verhandlungen wegen des letzten, zweiundsiebzigsten Verbesserungsvorschlages müssen genauer dargelegt werden.

In demselben schlug Bischof Regnault für den dritten Kanon folgende neue Formel vor: ‚Si quis dixerit, Romani Pontificis Primatum esse tantum officium inspectionis et directionis et *supremam ipsius potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam non esse plenam,* sed tantum extraordinariam et mediatam, anathema sit.‘ [1] Der im Schema enthaltene Kanon hatte den Wortlaut: ‚Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, *non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam,* non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit.‘ [2] Zur Verbesserung dieser Formel, sagte Zinelli, habe die Deputation zwar nicht den ganzen zweiundsiebzigsten Vorschlag, aber doch etwas daraus angenommen. Er erklärte dies nicht genauer, vielleicht weil er am Ende seiner fast zweistündigen Relation müde war, sondern verlas nur den neuen Kanon, wie er jetzt nach der in der Glaubensdeputation vorgenommenen Änderung lautete: ‚Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere etc. in universam Ecclesiam, tum in rebus quae ad fidem et mores, tum quae ad disciplinam et regimen totius Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent, aut *eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis;* aut hanc eius etc. anathema sit.‘ [3] In dem zweiundsiebzigsten Vorschlage war nämlich die Fülle der päpstlichen Gewalt besser hervorgehoben, als in dem vorgelegten Schema; hier hieß es: ‚potestatem esse plenam‘, dort dagegen: ‚supremam potestatem esse plenam‘. Diese Verbesserung nahm also die Deputation in den Kanon des vorgelegten Schemas durch einen der Form desselben angepaßten Zusatz auf.

Nach dem Berichte Zinellis fand die Abstimmung über die einzelnen Vorschläge statt. Bei allen billigte oder verwarf die weitaus größte Majorität die Vorschläge in Übereinstimmung mit der An-

---

[1] C. V. 345 d sq. (274). [2] Ibid. 273 d sq.
[3] Ibid. 366 a.

sicht der Glaubensdeputation, die deren Referent soeben dargelegt hatte. Als man aber zum letzten Vorschlage über den Kanon gekommen war, entstanden Bedenken. Den längeren von der Deputation gemachten Zusatz verstand man nicht sogleich.

Fast alle bemerkten, es sei notwendig, den Kanon geschrieben vor Augen zu haben, auf eine einfache Vorlesung hin könne man nicht zur Abstimmung übergehen. Zuerst erklärte dies der Erzbischof Haynald von Kalocsa, und dann erhob sich der Erzbischof Darboy von Paris mit der Bemerkung, dasjenige, was der Kanon enthalte, sei neu, und darum müsse eine neue Diskussion über ihn stattfinden. Die Präsidenten beschlossen deshalb, die Abstimmung über diesen Kanon auf die nächste Generalkongregation zu verschieben und ihn den Vätern vorher gedruckt zuzustellen[1].

Daß über den veränderten Kanon solche Bedenken entstanden, kann nicht wundernehmen. Daß die Bedenken aber fortdauerten, als er schon gedruckt vorlag, muß allerdings befremden. Am 9. Juli richteten zweiundsechzig Väter der Minorität eine gemeinschaftliche Klage an die Präsidenten. Sie sagten, der von der Glaubensdeputation veränderte Kanon enthalte nicht die im zweiundsiebzigsten Vorschlage befürwortete Verbesserung, sondern sei der alte Kanon des vorgelegten Schemas mit einem sehr wichtigen Zusatze. Nach der Geschäftsordnung müsse aber die Abstimmung stattfinden über die in der Diskussion gemachten Verbesserungsvorschläge und es verstoße gegen die Geschäftsordnung, über einen wichtigen Zusatz abzustimmen, der dem Schema nach der Diskussion, also ohne Diskussion, zugefügt worden sei. Sie verlangten daher, daß die Abstimmung über den zweiundsiebzigsten Vorschlag stattfinde, und wenn dieser verworfen werde, so müsse der Kanon bleiben, wie er im Schema stehe[2].

Die Zeit, in der diese Klage und Forderung an die Präsides eingereicht wurde, war für die Bischöfe der Minorität eine Zeit der höchsten Erregung. Die Spezialdebatte über das vierte Kapitel hatte gerade ihr Ende erreicht, und die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, der sie so leidenschaftlich widerstanden hatten, war in nächster Nähe. Der Zusatz zum Kanon war nur der deutlichere Ausdruck dessen, was in der zweiundsiebzigsten Emendation vorgeschlagen worden war. Zwischen dem Zusatz dieser Emendation: ‚Suprema potestas iurisdictionis Papae in universam Ecclesiam est

---

[1] Ibid. 368 c sq. [2] Ibid. 991 a sq.

plena', und der von der Deputation aufgenommenen Verbesserung: ,Papa non habet tantum potiores partes, sed totam plenitudinem supremae potestatis', bestand dem Sinne und Inhalte nach kein Unterschied. Nur die unter den Vätern herrschende Aufregung konnte sie hierüber im unklaren lassen.

Nach Friedrich[1] hatte sich die Deputation freilich durch Aufnahme dieses Zusatzes in den Kanon eines unerhörten Verbrechens schuldig gemacht; im Texte und in der Überschrift spricht er von einem ,eingeschmuggelten' Kanon. Mit sichtlicher Vorliebe verweilt er bei diesem Gegenstande und berichtet von den Beschlüssen, welche die Minorität damals in ihrem Unwillen gefaßt habe. Er zitiert ein Memorandum, das im Kreise der französischen Bischöfe entstanden und wahrscheinlich von Dupanloup verfaßt sei, welches die Minorität zum Verlassen des Konzils aufforderte. Es lautet: ,1. Die Stunde der Vorsehung hat geschlagen; der entscheidende Augenblick, die Kirche zu retten, ist gekommen. 2. Durch die Zusätze zum dritten Kanon des dritten Kapitels hat die dogmatische Kommission die Geschäftsordnung verletzt, welche die Einführung eines Amendements ohne konziliare Diskussion nicht gestattet. 3. Der erschlichene Zusatz ist von einer unberechenbaren Tragweite: er ist die Änderung der Konstitution der Kirche, die reine, absolute, unteilbare Monarchie des Papstes, die Aufhebung des Richteramtes und der Konsouveränität der Bischöfe, die antizipierte Behauptung der getrennten und persönlichen Unfehlbarkeit. 4. Die Pflicht und die Ehre gestatten die Abstimmung ohne Diskussion des Kanons nicht, welcher eine unermeßliche Revolution enthält. Die Diskussion könnte und müßte sechs Monate dauern, weil es sich um eine Hauptfrage, um die Konstitution der Souveränität in der Kirche selbst, handelt. 5. Diese Diskussion ist unmöglich wegen der äußersten Beschwerlichkeiten der Jahreszeit und der Dispositionen der Majorität. 6. Eine einzige würdige und mit der Ehre verträgliche Sache bleibt zu tun: unmittelbar die Prorogation des Konzils auf den Monat Oktober verlangen und eine Erklärung einreichen, in der alle schon erhobenen Proteste aufgezählt und die letzte Verletzung der Geschäftsordnung, die Verachtung der Würde und Freiheit der Bischöfe ins Licht gesetzt wären. Zu gleicher Zeit muß die Abreise, welche nicht länger hinausgeschoben werden kann, angekündigt werden. 7. Durch die so begründete Abreise einer beträchtlichen Zahl von Bischöfen aller Nationen würde

[1] Geschichte usw. III, 1163 f.

die Ökumenizität des Konzils aufhören und würden alle etwa folgenden Akte nichtig sein. 8. Der Mut und die Ergebenheit der Minorität würden in der Welt einen unermeßlichen Widerhall finden. Das Konzil würde sich im Oktober unter unendlich besseren Bedingungen wieder vereinigen. Alle kaum flüchtig entworfenen Fragen könnten wieder aufgenommen und mit Würde und Freiheit behandelt werden. Die Kirche und die moralische Ordnung der Welt wären gerettet.'[1] — Friedrich meint dazu: ,Es war tatsächlich das einzig Richtige, was die Minorität hätte tun können: gehen und „an ein freies Konzil appellieren", wie man es in Trient auch drohte.'[2] Woher das Memorandum stammt, weiß man — abgesehen von der Vermutung Friedrichs — nicht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß der eine oder der andere der Minoritätsbischöfe im stande gewesen wäre, einen solchen Aufruf zu verfassen. Aber auch das ist gewiß daß er nur äußerst wenige Mitglieder der Minorität für seinen Vorschlag gewonnen hätte.

Friedrich zitiert noch aus jenen Tagen der Aufregung einen Brief Bischof Hefeles an den Münchener Professor Reischl (9. Juli)[3], in welchem der Schreiber durchblicken läßt, er wolle in der öffentlichen Sitzung mit *non placet* stimmen und dann nach der Entscheidung die Unterwerfung verweigern. Daß Hefele im Unwillen einmal einen solchen Gedanken gehabt habe, ist möglich. Auch später, nach dem Konzil[4], in der Zeit, da er noch mit der Unterwerfung zauderte, schreibt derselbe, daß er in der Minorität den Vorschlag gemacht habe, in der öffentlichen Sitzung mit *non placet* zu stimmen und auf das Verlangen der Unterwerfung negativ zu antworten, aber er sei nicht durchgedrungen und ,gar viele' hätten ihm die Antwort gegeben, daß sie sich unterwerfen wollten. Und vielleicht würde Hefele, von seinem katholischen Geiste getrieben, im entscheidenden Augenblicke dasselbe getan haben.

Die nächste, 84. Generalkongregation, in der die Abstimmung über den Kanon stattfinden sollte, fand erst am 11. Juli statt, weil für diesen Tag auch die Abstimmung über das vierte Kapitel in Aussicht genommen war und die Glaubensdeputation vorher über die von den Vätern eingereichten Emendationen beraten mußte. Am

---

[1] Vgl. *Friedberg,* Aktenstücke S. 145 ff.

[2] Geschichte usw. III, 1164. [3] Ebd. III, 1165 f.

[4] Brief Hefeles an Döllinger vom 10. August 1870. S. *Schulte,* Altkatholizismus S. 220 ff.

11. Juli erhob sich also wieder Bischof Zinelli, um seine Relation zu ergänzen und ausführlich den beanstandeten Zusatz zum dritten Kanon zu besprechen[1].

Zuerst erläutert er den Sinn des Zusatzes. Er sei gerichtet gegen diejenigen, welche dem Papst zwar die Fülle der Jurisdiktion, jedoch nicht die ganze Jurisdiktion beilegen wollen. ‚Aber', fragt er, ‚was ist das anderes als dem Papste tatsächlich die Fülle der Jurisdiktionsgewalt absprechen, welche ihm die Definition des Konzils von Florenz beilegt? Denn was bedeutet diese Unterscheidung: als ob es eine Fülle geben könnte, die doch nicht vollständig wäre? Das ist ja dem Begriffe der Fülle gerade entgegengesetzt! Denn die Fülle besagt wesentlich, daß die einem Subjekt zugeschriebene Qualität demselben in ihrem ganzen Umfange zukomme. . . . Der Zusatz, der vorgelegt wurde, bezweckte also einzig, festzustellen, daß die Fülle der Jurisdiktionsgewalt dem Papste in ihrer wahren Bedeutung zukomme, mit Abweisung nicht nur eines falschen Sinnes, sondern auch eines solchen, der Begriffe enthält, die sich gegenseitig ausschließen.'

Wenn also das Konzil schon im dritten Kapitel nach dem Vorgange des florentinischen definiert hatte, daß die Jurisdiktionsgewalt des Papstes die volle sei, daß somit kein Teil der kirchlichen Jurisdiktion gedacht werden könne, der nicht in der seinigen enthalten sei, so konnte auch der Zusatz angenommen werden, der nichts anderes besagt, sondern nur in klarerer und kräftigerer Weise falsche Erklärungen des florentinischen und Vatikanischen Konzils ausschließt.

Der Referent zeigt dann weiter, daß die Sache auch in vollauf genügender Weise diskutiert sei und daß er in seiner Relation den Begriff der vollen Jurisdiktionsgewalt deutlich auseinandergesetzt habe[2]. Das sei der Grund, warum die Deputation aus der zweiundsiebzigsten Emendation den Zusatz aufgenommen habe. Sie sah, daß darin der Begriff der vollen Gewalt klarer aufgestellt war als in dem Kanon des vorgelegten Schemas. Denn in dem ersten Teile des vorgelegten Kanons hieß es, die Gewalt des Papstes sei die volle und die höchste, die beiden Adjektive voll und die höchste wurden also vom Subjekt ausgesagt. In dem zweiundsiebzigsten Vorschlage dagegen heiße es viel besser, die höchste Gewalt sei die

[1] C. V. 368 d sqq.
[2] Vgl. oben S. 358 ff.

volle, mithin, im Papst sei nicht nur die Fülle der kirchlichen Gewalt, sondern der höchsten kirchlichen Gewalt. Die Emendation nahm die Deputation also ,iuxta modum' an. Um alle weiteren Erörterungen abzuschneiden, wurde nicht nur die Fülle, sondern die ganze Fülle der Gewalt dem Papste beigelegt.

Nach dem Berichte wurde die Abstimmung vorgenommen, bei welcher sich die bei weitem größere Zahl der Väter für den Zusatz erklärte.

Sechstes Kapitel.

Die Rede des Kardinals Mathieu, Erzbischofs von Besançon. Patriotische Empfindlichkeit einiger französischer Bischöfe.

Beginn der Spezialdebatte über das vierte Kapitel. — Mathieu gegen Valerga. — Valergas Vergleich zwischen der Geschichte des Monotheletismus und des Gallikanismus. — Dupanloup dagegen. — Mathieus Beschwerden. — Lobpreis der französischen Kirche. — Verteidigung Valergas. — Landriot zur Verteidigung Bossuets.

Am 15. Juni begann in der 72. Generalkongregation nach der Abstimmung über das erste und zweite Kapitel die Spezialdebatte über das vierte Kapitel, das die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit enthielt. Schon die Generaldebatte über das ganze Schema der ersten Konstitution *De Ecclesia Christi* war fast ausschließlich diesem Gegenstande gewidmet gewesen, aber die Lust, über denselben zu debattieren, hatte inzwischen keineswegs nachgelassen! Gleich am ersten Tage der Spezialdebatte meldeten sich sofort nicht weniger als dreiundsiebzig Redner, und in der folgenden Generalkongregation traten noch zweiunddreißig weitere zur langen Reihe hinzu.

Als Erster bestieg der Kardinal Mathieu, Erzbischof von Besançon, die Rednerbühne. Aber sein Vortrag hatte gar nicht das zur Debatte vorgelegte Schema zum Gegenstande; er war nur ein Protest gegen die Rede, welche der Patriarch Valerga von Jerusalem am 31. Mai in der Generaldebatte gehalten hatte[1]. Wir haben dieselbe schon kurz berührt[2].

In dem Bestreben, die Väter zu überzeugen, daß jetzt die Zeit gekommen sei, den Gallikanismus zu verurteilen und die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes zum Dogma der Kirche zu erheben, verglich der Patriarch in einer längeren Parallele die Geschichte des Monotheletismus mit der Geschichte des Gallikanismus, welche in der Tat viele Berührungspunkte miteinander haben, wie er trefflich

[1] Acta etc. III, 417. [2] S. oben S. 278.

nachwies. Seine ganze Darlegung lief in die Aufforderung aus, die auf dem Konzil von Florenz nur einschließlich definierte Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nun auf dem Vatikanischen ausdrücklich zu definieren, ebenso wie die Väter des sechsten Konzils die Zweiheit des Willens in Christo ausdrücklich definiert hatten, die schon einschließlich durch die Definition der Zweiheit der Naturen auf dem vierten Konzil festgestellt worden war.

Obgleich sich nun Valerga jedes Wortes enthalten hatte, das den Franzosen unter seinen Zuhörern eine gerechte Veranlassung zur Klage hätte bieten können, und obgleich er sich überhaupt nur jener Ausdrücke bediente, welche notwendig waren, um die Verurteilung des Gallikanismus und die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu empfehlen, so fühlte sich dennoch ein Teil der französischen Zuhörer in ihren patriotischen Gefühlen sehr verletzt. In der Spezialdebatte über das dritte Kapitel hatte, wie wir sahen, schon Bischof Dupanloup seinen Unwillen darüber zu erkennen gegeben [1]. Nachdem er die französische Kirche bis zum Himmel erhoben hatte, beklagte er es in den schärfsten Ausdrücken, daß sie jüngst in der Generalkongregation mit Schimpf und Schmach überhäuft worden sei. Ebenso pries Bischof Bravard von Coutances [2] mit Rücksicht auf Valergas Rede die Kirche Frankreichs mit solchen Lobsprüchen, daß der Präsident ihn endlich ersuchen mußte, zum vorgelegten Gegenstande überzugehen, da ja ohnehin allen Vätern die Verdienste und Tugenden der französischen Christenheit genugsam bekannt seien. Bravard antwortete, seine Ausführungen seien die Antwort auf die Beschimpfungen, mit welchen jüngst sein Vaterland überhäuft worden sei.

Nun verwandte auch Kardinal Mathieu [3] noch eine ganze Rede auf die Beschwerde über Valergas Vorgehen. ‚In der am 31. Mai abgehaltenen Generalkongregation', so führt er aus, ‚hat der hochwürdigste Patriarch von Jerusalem unserer Kirche in der Person sowohl der alten als der neuen Bischöfe die schwerste Unbill zugefügt, indem er sie den Monotheleten völlig gleichstellte und den Satz aussprach, daß sie von demselben verurteilenden Spruche getroffen seien oder getroffen werden müßten. Ich habe nicht die Absicht, die ganze Sache geschichtlich und theologisch zu behandeln; nur wenige Bemerkungen möchte ich mir erlauben.

[1] Acta etc. IV a, 108. S. oben S. 348 ff.
[2] Acta etc. IV a, 249. S. oben S. 351 f.
[3] Acta etc. IV a, 303 sqq.

‚1. Der hochwürdigste Patriarch hat uns nichts Neues vorgetragen; er hat nur dasjenige, was vor wenigen Wochen in den öffentlichen Blättern besprochen und breitgetreten worden ist, sich zu eigen gemacht, ins Lateinische übersetzt und weiter ausgeführt. Da es aber weniger passend erscheint, die Tagesblätter mit hierher zu bringen, so dürfte es auch nicht geziemend sein, hier eine solche Arbeit zum Gegenstande einer Widerlegung zu machen.

‚2. Der hochwürdigste Patriarch ist bei seiner Beweisführung von gewissen Ähnlichkeiten ausgegangen, was bei Gegenständen des Glaubens etwas ganz Unerhörtes ist; im Bereiche des Glaubens muß alles getrennt für sich vorgenommen und behandelt werden.

‚3. Der hochwürdigste Patriarch hat wohl nicht auf die nächsten Folgerungen aus seiner Auseinandersetzung geachtet; denn jene Beschuldigung der Häresie müßte uns moralisch aus dem Konzil vertreiben, und keine andere Antwort sollte dem hochwürdigsten Patriarchen gegeben werden als die, daß wir uns erhöben, diese Aula verließen und an ihrem Tore unsern Urteilsspruch erwarteten. Der hochwürdigste Herr kann sich auch nicht damit entschuldigen, daß er sagt, er habe die Sache, nicht die Personen und deren Absichten angeklagt. Denn bei keiner Anklage, welcher Art sie auch sei, kann die angeklagte Person von der Sache, deren sie beschuldigt wird, getrennt werden, und die Absicht hat niemals von der Makel der Häresie rein gewaschen, es sei denn, daß es sich um ganz ungelehrte und des gewöhnlichen Menschenverstandes bare Personen handelte.

‚Gegen welche Kirche aber hat der hochwürdigste Herr solche Anklagen erhoben? Gegen diejenige fürwahr, welche als die erstgeborene der römischen Mutterkirche gilt und welche zu keiner Zeit aufgehört hat, derselben die größten Beweise ihrer kindlichen Anhänglichkeit zu geben. Und welche Bischöfe hat er vor dem ökumenischen Konzil so niedergeschmettert? Jene, deren Wissenschaft, Tugenden und Verdienste wir aus der Geschichte unseres Vaterlandes kennen gelernt haben, oder jene, die wir in unserem Jünglingsalter als Männer der Barmherzigkeit kannten, deren Frömmigkeit nicht ermattete, deren Mitarbeiter und Gehilfen wir im gereiften Alter waren, deren Glaube sich uns nicht nur durch Worte, sondern auch durch Taten offenbarte, die in jener schrecklichen Verwirrung Frankreichs und in der Verfolgung des vergangenen Jahrhunderts ihr Leben aufs Spiel gesetzt, ihr Hab und Gut hingegeben und die Verbannung erduldet haben, um der römischen Kirche ihre Treue unbefleckt zu bewahren, die unserer Kirche, als sie sich wieder aus den Ruinen

erhob, mit ihrem eigenen Vermögen beistanden, die vierzig Jahre und länger durch ihre Geldopfer und ihren Schweiß Kirchen, Seminarien, so viele religiöse Anstalten wiederhergestellt, errichtet, unterstützt haben und die, als unter Napoleon I. eine neue Revolution gegen den römischen Stuhl ausbrach, ohne Furcht vor dem Zorne eines so allgewaltigen Mannes nur noch inniger dem Heiligen Stuhle anhingen, wofür einige von ihnen sogar Kerkerstrafen erdulden mußten.

,Auch in den letzten Jahren hat Frankreich in der Verehrung des Heiligen Stuhles nicht nachgelassen. Rom hat es mit dem Blute seiner Söhne aus den Händen der Gottlosen befreit, nicht auf seine und der Seinigen Schonung, sondern nur auf die Schonung der Denkmale der Stadt bedacht, den Papst hat es triumphierend aus der Verbannung von Gaeta zurückgeführt, ihm durch seine lange Anwesenheit Schutz verliehen und ihn bei der Rückkehr der Gefahr durch abermalige Sendung von Truppen von neuem gerettet. Wären die Truppen Frankreichs nicht hier in unserer Umgebung, so wäre es ganz ungewiß, ob das Vatikanische Konzil versammelt sein könnte. Darum kann ich auf unser Volk und auf seine Bischöfe getrost und ohne Scheu die Worte anwenden, welche von den Märtyrern gesagt worden sind: In denjenigen sehe ich wahre Zeugen, welche für das Zeugnis ihr Blut vergießen, und jene erkenne ich als treue und von der Makel der Häresie freie Anhänger des Heiligen Stuhles, welche für ihn ihr Leben, ihre Kräfte und ihre Habe hingegeben haben, noch hingeben und ihm fortdauernd ihren Schutz gewähren.

,Das möge unserseits genügen: ob ich wahr geredet, mögen andere beurteilen.' Mit diesen Worten schloß Kardinal Mathieu seine Verteidigung.

Man mag die Vorzüge und Verdienste der französischen Kirche vollauf anerkennen; dem Konzile aber verbleibt immerhin das Recht, einen Irrtum wider den Glauben als solchen zu bezeichnen und zu verurteilen, auch wenn er in Frankreich entstanden ist.

Valerga verteidigte sich gegen Mathieus Anklage in der 74. Generalkongregation vom 20. Juni[1]. ,Die Anschuldigungen', sagt er, ,welche gegen mich von dieser Stelle aus im Namen der Liebe und der Kirche Frankreichs erhoben worden sind, würde ich mit Stillschweigen übergehen, wenn mich nicht die Hochachtung für den Kardinal von Besançon, der eigens, um sie zu wiederholen, die Redner-

[1] Acta etc. IV a, 374 sq.

bühne bestieg, zu einer Antwort nötigte; denn Stillschweigen kann bisweilen als Verachtung gelten. Ich habe einen historisch-theologischen Vergleich zwischen zwei Lehren gezogen, die ich mit den gewöhnlichen und von jedermann ohne den Gedanken an einen beleidigenden Beigeschmack gebrauchten Namen bezeichnet habe. Ich habe es hauptsächlich zu dem Ende getan, damit aus den Maßnahmen, die in Sachen der einen getroffen wurden, erhellen möchte, was in Sachen der andern zu geschehen habe. Folgenden Unterschied indessen habe ich zwischen beiden Lehren mit den klarsten und ausdrücklichsten Worten hervorgehoben: daß die erste schon längst durch das feierliche Urteil eines ökumenischen Konzils verworfen, die andere dagegen noch nicht verurteilt ist, sondern daß über deren wenigstens indirekte Verurteilung gegenwärtig Untersuchungen stattfinden. Sodann habe ich gesagt, daß die Anhänger der ersteren Lehre vor der feierlichen Verurteilung in bösem Glauben waren und daß sie auch nach der Verurteilung insgeheim der Häresie ergeben blieben; den Verteidigern der andern Lehre dagegen wurde von mir mit Freuden das Zeugnis ausgestellt, daß sie guten Glaubens und der reinsten Absicht seien. Was ich immer gesagt habe, ist und bleibt aufgeschrieben. Wenn ich darin gefehlt habe, wenn ich durch den Vergleich zwischen den Lehren über meine Rechte und Pflichten hinausgegangen bin, wenn ich gegen Personen beleidigend oder ungerecht gewesen, wenn ich mir in der Untersuchung der Lehren Unbilligkeiten oder Unwahrheiten habe zu Schulden kommen lassen, so sind Sie, hochwürdigste Väter, Zeugen und Richter.

‚Ob über meinen Gegenstand in einer Zeitung gehandelt worden ist, weiß ich nicht. Vielleicht lese ich nicht so viele wie der Kardinal von Besançon. Es wäre darum sehr erwünscht, wenn Seine Eminenz sich herbeiließen, genauer anzugeben, wo dergleichen zu finden wäre; denn er hat in mir und vielleicht auch in andern das Verlangen angeregt, sie zu lesen. Daß ich aus solchen Blättern geschöpft habe, bestreite ich. . . .

‚Die Lehre von der Unfehlbarkeit, deren Gegenteil im vierten Artikel der Erklärung des gallikanischen Klerus ausgesprochen wird, habe ich genannt und nenne ich auch jetzt eine Glaubenslehre, das heißt eine in der Glaubenshinterlage enthaltene Lehre. Habe ich geirrt, so bin ich gegen die entgegengesetzte Ansicht allerdings zu strenge gewesen, aber ich war es mit Hunderten von Vätern, welche die Definition jener Lehre verlangen. Habe ich aber die Wahrheit gesprochen, dann durfte ich auch, ohne einen Vorwurf zu verdienen,

eine gegen den Glauben gerichtete Lehre mit einer andern, welche gegen den Glauben verstößt, vergleichen, ohne Bezugnahme auf irgend eine vorausgesehene Verurteilung und unter Annahme des guten Glaubens und reinen Gewissens aller.

‚Daß der Gallikanismus mit nichten eins und dasselbe sei mit der erhabenen Kirche Frankreichs, in deren Lob ich sehr gerne einstimme, ist doch schon oft genug gesagt worden. Also dürfen wir zwischen beiden einen Unterschied machen. Ob aber diese ausgezeichnete Kirche mit besserem und vollerem Rechte von denjenigen aus den hochwürdigsten Bischöfen Frankreichs vertreten wird, welche mich anklagen, oder aber von der viel größeren Zahl derjenigen, welche mir Glück gewünscht haben, das zu beurteilen ist nicht meine Sache. Die Kirche Frankreichs mit allen ihren gewiß überaus verehrungswürdigen Bischöfen wird von unserer Frage nicht berührt. Wenn ich mich gegen den Gallikanismus verfehlt habe, so möge er selbst sich an demjenigen rächen, welcher seine Altäre entfernt hat [?][1]. Unterdessen darf man von ganzem Herzen wünschen, daß die Lehre, welche die Unfehlbarkeit des Papstes leugnet, auf ewig aus der katholischen Kirche ausgeschlossen werde; die erhabene Kirche Frankreichs aber lebe auf ewige Zeiten!‘

Wie ersichtlich ist, klingt es aus den Reden der französischen Minoritätsbischöfe manchmal heraus, daß sie von dem Tadel, der in den Debatten zuweilen gegen die älteren Bischöfe der französischen Kirche ausgesprochen wurde, sehr schmerzlich berührt wurden. ‚Es war mir unmöglich‘, sagt der Erzbischof Landriot von Reims[2] am 23. Juni, ‚mich durch die Äußerungen, die vor wenigen Tagen hinsichtlich des Klerus von Frankreich und der Unterzeichner der Deklaration gemacht worden sind, nicht schwer getroffen zu fühlen. Als einzige und vollständige Verteidigung hörten wir nur die Worte: „Sie sind Höflinge“, nichts weiter.‘ Landriot selber verwirft die Deklaration und erklärt sich mit Bossuet nicht einverstanden. Doch sucht er Bossuet und die Bischöfe, welche die Deklaration unterschrieben haben, einigermaßen zu verteidigen. ‚Bleibt nicht‘, sagt er, ‚im übrigen Bossuet die Zierde der Kirche Frankreichs, der Stolz der Wissenschaft, der Ruhm der Beredsamkeit, der glänzende Verteidiger der katholischen Wahrheit? Bleibt er nicht das große Genie, das mit vollem Rechte mit dem in den Lüften sich wiegenden Adler

[1] Der Satz lautet: ‚Ipse vindicet se de eo, qui eius aras submovit.‘
[2] Acta etc. IV a, 477.

verglichen wird? Nichts fürwahr kann mehr der historischen Wahrheit widerstreiten, als über einen solchen Mann zu sprechen und ihn einfachhin einen Höfling zu nennen.‘ Landriot ergeht sich noch weiter in Lobeserhebungen Bossuets, indem er zu seiner Entschuldigung sagt, daß er nicht zuerst den Satz aufgestellt habe, der Papst sei nicht unfehlbar, daß er sich bei seiner Lehre in guter Gesellschaft befinde und daß Frankreich überhaupt nicht der Boden sei, auf dem diese verkehrte Lehre entstand [1].

In den Debatten des Konzils konnte von Bossuet natürlich nur die Rede sein, insofern er dazu durch seine Stellung zum Unfehlbarkeitsdogma Veranlassung bot. Durch diese aber hat er sich keinen Ruhm erworben. Wenn seine Vorzüge und Verdienste unerwähnt blieben, wurden diese darum nicht geleugnet. Allein sein Genie, seine Beredsamkeit und seine Verdienste zu feiern, dazu hatte das Konzil keine Veranlassung.

---

[1] Acta etc. IV a, 478 sqq.

Siebentes Kapitel.

Die Spezialdebatte über das vierte Kapitel. Die Rede des Kardinals Guidi.

Rauscher über die moralische Gewißheit in Glaubenssachen. — Martin dagegen. — Rauscher über die Formel des Hormisdas. — Cullen über Papst Vigilius. — Rauscher über das Zitat aus dem Lyoner Konzil — über das Konzil von Florenz. — Pitra. — Bonnechose. — Cullen. — Rede Guidis. — Er ist mit der Definitionsformel im wesentlichen einverstanden. — Falscher Bericht der Römischen Briefe. — Guidi über das Wesen des dem Papste verliehenen übernatürlichen Beistandes. — d'Avanzo darüber. — Guidi über die Notwendigkeit der Beratung der Bischöfe vor päpstlichen Definitionen. — Friedrich über den Verlauf von Guidis Rede. — Der stenographische Bericht. — Friedrich über die Wirkung von Guidis Rede. — d'Avanzo über das Zustandekommen dogmatischer Definitionen — über die Unzuträglichkeiten von Guidis Verbesserungsvorschlag.

Der zweite Redner des 15. Juni, Kardinal Rauscher, begann die eigentliche Debatte über das vierte Kapitel[1]. Er griff fast alle Teile desselben an.

Nachdem er seine Unzufriedenheit darüber geäußert hatte, daß zu Anfang des Kapitels die höchste Lehrgewalt als in der höchsten Regierungsgewalt enthalten betrachtet werde, während die Lehrgewalt von der Regierungsgewalt unterschieden werden müsse, erklärte er, er sei mit der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie im Kapitel dargelegt werde, nicht einverstanden. Es genüge, meinte er, daß die Gläubigen mit einer solchen Zuversicht die von dem höchsten Glaubenslehrer verkündeten Wahrheiten annehmen könnten, daß sie diese mit moralischer Gewißheit für wahr hielten, ohne deshalb auch die absolute Unmöglichkeit eines Irrtums in einer päpstlichen Lehrentscheidung anzunehmen. — Hierauf antwortete Bischof Martin von Paderborn in seiner Rede vom 30. Juni[2] sehr gut: ,Was wäre ein Primat der Regierungsgewalt über eine solche Kirche

---

[1] 72. Generalkongregation. Acta etc. IV a, 304 sqq.

[2] 79. Generalkongregation. Acta etc. IV a, 598.

[d. i. über die Gesellschaft der Gläubigen], wenn er nicht auch die Gewalt enthielte, eben dieser Gesellschaft die christliche Wahrheit zu bezeugen oder auch über den Glauben Gesetze und Beschlüsse zu erlassen? Und was hinwieder bedeutete das Recht und die Gewalt, Gesetze über den Glauben zu geben, wenn nicht von der andern Seite, von seiten der Kirche, diesem Rechte und dieser Gewalt die Pflicht entspräche, diese Gesetze von Herzen anzunehmen und das, was zu glauben vorgelegt wird, wirklich zu glauben? Und wie können die Gläubigen solche Dekrete von Herzen annehmen und das, was diese zu glauben vorlegen, mit göttlichem Glauben für wahr halten, wenn sie über die unfehlbare Wahrheit solcher Dekrete nicht absolut sicher sind? Die moralische Gewißheit (ich erlaube mir dies zu bemerken gegen den Kardinal-Erzbischof von Wien, der sonst bei mir in hohem Ansehen steht), die moralische Gewißheit, jene Gewißheit, die nicht absolut jeden Zweifel ausschließt, genügt mir vollkommen zu unzähligen andern Dingen; damit ich aber etwas mit göttlichem Glauben für wahr halte, genügt sie mir nicht, weil der göttliche Glaube jeden Zweifel absolut ausschließt und weil er nach der Erklärung Innozenz' XI. mit der Furcht, Gott möchte nicht gesprochen haben, gar nicht bestehen kann. Denn Innozenz XI. verurteilte den Satz[1]: „Es kann der Glaube bestehen mit einer nur wahrscheinlichen Kenntnis der Offenbarung, ja er kann bestehen zugleich mit der Furcht, daß Gott nicht gesprochen habe."' — Der Bischof führt dann aus, wie man dem Papste mit der Leugnung der Unfehlbarkeit auch die höchste gesetzgebende Gewalt und den Primat absprechen müsse.

Nach diesem mehr allgemeinen Angriff bekämpft Kardinal Rauscher in seiner Rede weiterhin die drei Konzilsaussprüche, welche zum Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit in das vierte Kapitel Aufnahme gefunden hatten.

An erster Stelle war in das Kapitel die Formel aufgenommen worden, die Papst Hormisdas zur Beilegung des Akazianischen Schismas den orientalischen Bischöfen zur Unterschrift vorgelegt hatte, und die auch die Väter des achten ökumenischen Konzils unterzeichnet hatten[2]. Sie lautete: ‚Das erste Erfordernis des Heiles ist, die Regel des rechten Glaubens zu bewahren und in keiner Weise von den Satzungen der Väter abzuweichen. Und weil der Ausspruch unseres Herrn nicht übergangen werden kann, der

---

[1] *Denzinger,* Enchiridion n. 1038. [2] C. V. 272 c sq.

da sagt: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, so wird die Wahrheit dieses Ausspruches durch den Erfolg bestätigt, indem auf dem Apostolischen Stuhle stets die katholische Religion unversehrt bewahrt und die heilige Lehre bekannt worden ist. Diesem Apostolischen Stuhle müssen die Christgläubigen in allem folgen, damit sie verdienen, in einer Gemeinschaft mit diesem Stuhle zu sein, auf dem die volle und wahre Festigkeit der christlichen Religion beruht.‘ In dem ersten Teile dieser Formel wird die Tatsache ausgesprochen, daß der Apostolische Stuhl nie in einer Glaubenswahrheit geirrt habe. Zugleich wird gesagt, daß dies nicht etwa bloß zufällig, sondern deshalb geschehen sei, weil den Bischöfen dieses Sitzes in ihrem ersten Vorgänger das Privileg einer felsenähnlichen Festigkeit verliehen wurde. Im zweiten Teile wird noch weiter erklärt, daß dieser Stuhl der Grund der Unfehlbarkeit der Kirche ist.

Rauscher führt nun aus, daß der erste Teil dieser Formel sich auf die Vergangenheit beziehe. Der zweite sei eine Folgerung aus dem ersten, doch werde jeder leicht zugeben, daß dieser auch auf die Zukunft gehe. Jeder Katholik habe unumstößlich festzuhalten, daß dem Stuhle Petri nicht begegnen werde, was leider so manchen andern apostolischen Kirchen widerfahren sei, sondern daß die Nachfolger des Apostelfürsten des Amtes, den Glauben zu bewahren und die Brüder zu bestärken, bis zum Ende der Zeiten walten würden. Dieses nähmen auch alle Väter des Vatikanischen Konzils an, ohne jedoch der Ansicht zu sein, daß keiner in der ganzen Reihe der Päpste es an seiner Pflicht habe mangeln lassen. Den wahren Glauben habe Honorius, der von seinen Nachfolgern selbst mit dem Anathem getroffen worden sei, nicht geschützt, ebensowenig Stephan III. und Sergius III., welche die Weihe schon geweihter Personen hätten wiederholen lassen.

Dann sucht der Kardinal zu beweisen, daß die Väter des achten Konzils bei Annahme der Formel des Hormisdas nicht der Ansicht gewesen seien, daß die Päpste nicht irren könnten. Zu dem Ende bemüht er sich darzutun, daß man zu ihrer Zeit die Unfehlbarkeit der Päpste überhaupt nicht angenommen habe. Der Wankelmut des Papstes Vigilius, der zuerst im *Iudicatum* die drei Kapitel als verwerflich bezeichnete, dann, als er im Bereiche des römischen Patriarchates auf großen Widerspruch stieß und des Verrates beschuldigt wurde, im *Constitutum* die drei Kapitel zu verurteilen verbot, endlich, da das Konzil von Konstantinopel das *Constitutum* nicht berücksichtigte,

zum *Iudicatum* zurückkehrte, veranlaßte viele okzidentalische Kirchen, wie die Provinzen Mailand und Aquileja, die nahezu das ganze damalige Oberitalien umfaßten, sich vom Verbande mit Rom loszulösen. Ebenso trennten sich von der Gemeinschaft mit Rom die Bischöfe Tusciens. Die Gallier und der Ire Kolumban und ebenso die Kirche Spaniens glaubten, Rom habe die Glaubensreinheit befleckt. Sie glaubten also nicht an die Unfehlbarkeit des Papstes. Auch bewiesen die Verhandlungen auf dem sechsten Konzile, daß sich die Bischöfe nicht durch eine päpstliche Definition an eine Lehre gebunden hielten, denn sie unterwarfen einen päpstlichen Brief ihrer Prüfung. Nach dieser weitschichtigen Untersuchung schließt Rauscher, es sei klar, daß die Väter des achten Konzils durch Annahme der Formel des Hormisdas nicht die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes bekennen konnten.

Der Darstellung des Benehmens des Papstes Vigilius, welche Rauscher offenbar nicht nur zur Erklärung der Gesinnung der Väter des achten Konzils, sondern auch als einen selbständigen Beweis gegen die päpstliche Unfehlbarkeit seiner Rede einverleibte, stellte Kardinal Cullen[1] in der folgenden Generalkongregation kurz den geschichtlichen Verlauf der Vorgänge gegenüber: Kaiser Justinian, der sich nur allzugern in kirchliche Dinge einzumischen liebte, lud den Papst Vigilius nach Konstantinopel ein und verlangte von ihm die Berufung eines Konzils zur Verurteilung der drei Kapitel, d. i. der Person und Schriften des Theodor von Mopsuestia, einiger Schriften Theodorets von Cyrus und eines Briefes des Ibas von Edessa. Der Papst widerstand anfangs, weil er fürchtete, Uneinigkeit zwischen Orient und Okzident hervorzurufen. Er nahm die Sache an sich und verurteilte selbst die drei Kapitel im *Iudicatum* (548). Dadurch aber erreichte er nicht, was er wollte, den Frieden der Kirche, vielmehr geriet fast der ganze Okzident in Unruhe. Nun gab er seine Zustimmung zur Berufung einer Synode. Bevor diese aber etwas getan hatte, verurteilte der Kaiser voll Ungeduld eigenmächtig die drei Kapitel. Der Papst, hierüber unzufrieden, weigerte sich jetzt, dem Konzil beizuwohnen, erließ dann aber, um die Ruhe im Okzident herzustellen, das *Constitutum,* in welchem er die drei Kapitel nicht approbierte, sondern verordnete, daß man sie auf sich beruhen lasse. Der Papst sandte das *Constitutum* an den Kaiser; aber dieser verweigerte die Annahme und stellte es

[1] 73. Generalkongregation (18. Juni). Acta etc. IV a, 348 sqq.

den Bischöfen des Konzils nicht zu. Diese endlich erließen in Übereinstimmung mit dem ersten päpstlichen Edikt, dem *Iudicatum,* Kanones gegen die drei Kapitel, welche der Papst später approbierte.

In den Beschlüssen des Papstes zeigt sich also kein Widerspruch. In dem *Iudicatum* verurteilte er die drei Kapitel. Im *Constitutum* befahl er, um den Okzident nicht der Gefahr eines Schismas auszusetzen, daß man von der Verurteilung der drei Kapitel abstehe, ohne indessen irgend etwas zu ihren Gunsten zu tun. Wenn aber auch wirklich ein Widerspruch zwischen den beiden päpstlichen Erlassen bestände, böte dieser keinen Beweis gegen die Unfehlbarkeit des Papstes. Nach den Ausdrücken des *Constitutum* selbst sowie nach mehreren andern päpstlichen Dokumenten handelte es sich nicht um Lehren, sondern um Personen.

Ferner wollte Kardinal Cullen nicht den Vorwurf auf seinem Landsmanne, dem hl. Kolumban, sitzen lassen, daß er etwas gegen die päpstliche Unfehlbarkeit gesagt habe. Kolumban war, wie Cullen auseinandersetzt, ein Mönch, der lange in Bergen und Wäldern als Einsiedler gelebt hatte und nun bei seiner Ankunft in Italien über die neueren kirchlichen Ereignisse nicht viel wissen konnte. Von Fürsten und hochgestellten Personen gedrängt, schrieb er einen Brief an den Papst, worin er über die Handlungsweise mehrerer Päpste Klage führt. Aber er erklärt, daß er nicht in eigener Person, sondern im Namen anderer spreche und daß er nicht habe glauben können, was man ihm über die Päpste gesagt habe. Er bittet um Verzeihung wegen seiner Kühnheit. Man habe ihm fast Zwang angetan. Als man ihn bei seinem Eintritt in Italien vor den Päpsten wie vor Nestorianern gewarnt habe, habe er solchen Anschuldigungen den Glauben verweigert. ‚Denn‘, so fährt er fort, ‚ich glaube immer, daß die feste Säule der Kirche in Rom sei. . . . Denn wir sind Schüler der hll. Petrus und Paulus und nehmen außer der evangelischen und apostolischen Lehre nichts an. Kein Häretiker, kein Jude, kein Schismatiker war unter uns; sondern der katholische Glaube, wie er von euch, den Nachfolgern der Apostel, zuerst überliefert wurde, wird unerschüttert bei uns festgehalten. . . . Wir sind mit dem Stuhle Petri aufs engste verbunden. Denn obgleich Rom groß und berühmt ist, so ist es für uns nur groß und berühmt durch seinen Apostolischen Stuhl.‘[1]

---

[1] Acta etc. IV a, 350 sq.

Cullen fügt noch einige Stellen aus Schriften des hl. Kolumban und des hl. Aldhelm, ebenfalls eines Iren, der gegen das Ende des 6. Jahrhunderts Bischof in England war, und aus den Schriften des hl. Thomas von Canterbury hinzu, welche die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bestätigen.

Bisher haben wir die Einwendungen Kardinal Rauschers gegen die Formel des Papstes Hormisdas bzw. die aus dem achten Konzil ins Schema herübergenommene Stelle dargelegt. Gegen die dem zweiten Konzil von Lyon entlehnte Stelle sagt er dasselbe, was er schon in der Spezialdebatte über das dritte Kapitel bemerkt hatte[1]: die Stelle stamme aus dem den Griechen zugeschriebenen Symbolum; dieses aber sei weder von dem Konzil angenommen noch gebilligt worden, noch hätten die griechischen Bischöfe dasselbe unterschrieben. Wir sahen indes bereits, was in der späteren 83. Generalkongregation Bischof Zinelli, der Referent der Glaubensdeputation, auf diese Einwendungen antwortete[2], und wir finden nicht, daß Rauscher sie in dem zum vierten Kapitel eingereichten Bemerkungen wiederholt. In seiner Rede jedoch sucht er unter anderm zu zeigen, daß die aus dem Konzile von Lyon angeführte Stelle selbst dann nicht die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit beweisen würde, wenn sie als vollgültiger Ausspruch des Konzils gelten könnte. Wenn Glaubensstreitigkeiten entständen, so lautet sie, müsse der Papst sie entscheiden, und alle seien verpflichtet, sich dem Urteile desselben zu unterwerfen. Daraus folge nicht, daß der Papst in seiner Entscheidung unfehlbar sei. Das Wort *definire* habe nach dem zur Zeit des Konzils von Lyon geltenden Sprachgebrauche nicht die Bedeutung von einer unfehlbaren, unwiderruflichen Entscheidung.

Endlich kommt Rauscher auf das Konzil von Florenz zu sprechen, aus dessen Dekret ebensowenig wie aus der Lyoner Glaubensformel die Unfehlbarkeit des Papstes hergeleitet werden könne. Wir übergehen diese Auslassungen, weil über die Bedeutung der vollen Lehrgewalt in der Kirche und den ihr eigenen Vorzug der Unfehlbarkeit schon früher vieles gesagt worden ist und bald von neuem gesprochen werden muß. Auch Kardinal Rauscher glaubt, daß die Griechen den Zusatz *quemadmodum etiam* als eine Beschränkung des Vorhergehenden verstanden hätten.

Der Kardinal kommt also zu dem Schlusse, daß die drei Konzilsstellen, auf welche sich die äußerst wichtige Lehre stütze, morsche

---

[1] S. oben S. 326. [2] Oben S. 366 ff.

Stützen seien. Außerdem ständen der Lehre wichtige Schwierigkeiten aus der Geschichte entgegen, welche, soweit er sehe, nicht gelöst seien. Solche Schwierigkeiten aber durch Sophismen zu beantworten oder mit Verachtung der Regeln der Kritik zu vernachlässigen, sei der heiligen Sache des Glaubens unwürdig und werde den Spott und Hohn der Feinde der Kirche hervorrufen. Es könnte das sogar bei guten und treuen Christen Zweifel über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche selber anregen und die Zahl der religiös Indifferenten nur vermehren. Deshalb könne er zur Definition der im vierten Kapitel enthaltenen Lehre seine Zustimmung nicht geben und rate, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Worten, in denen sie der hl. Antoninus vortrage, oder in andern ähnlichen Worten zu definieren.

Mit Rauschers Rede schloß die 72. Generalkongregation. In der folgenden trat an erster Stelle Kardinal Pitra auf, dessen Rede von dem Bischofe Gérault de Langalerie von Belley vorgelesen wurde. Der Bischof von Belley erklärt[1] im Anfange, daß er nicht nur die Rede vorlese, sondern auch zu dem von Pitra Gesagten vor der ganzen Versammlung seine volle Zustimmung ausspreche. Die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche der Kardinal befürworte, empfehle auch er, und er sei der festen Zuversicht, daß die Definition dieser Lehre, derentwegen das Konzil nun so gespalten sei, dereinst allen Vätern eine reiche Quelle des Trostes und der Freude und ein Band der Einigung und innigen Freundschaft aller sein werde, Worte, welche mit lauten Beifallsbezeigungen aufgenommen wurden.

Kardinal Pitra[2] ergeht sich in etwas rhetorischer Weise über die weite Verbreitung der Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Kirche und bringt dann viele Belegstellen für die Lehre aus der Tradition der griechischen Kirchen, namentlich aus der griechischen Liturgie und den Hymnen. Auch die heute schismatischen Kirchen liefern zu seinem Traditionsbeweise einen reichen Beitrag.

Darauf bestieg Kardinal Guidi[3] die Rednerbühne. Da seine Rede innerhalb und außerhalb des Konzils eine große Erregung der Geister hervorgerufen hat, wollen wir ihr am Ende dieses Kapitels eine besondere Behandlung widmen, und die Reden der Kardinäle Bonnechose von Rouen und Cullen von Dublin, welche beide noch

---

[1] Acta etc. IV a, 314 sq. [2] Ibid. IV a, 315 sqq.
[3] Ibid. IV a, 325.

in der 73. Generalkongregation gehalten wurden, in Kürze vorwegnehmen.

Kardinal Bonnechose[1] ist der Ansicht, daß man vor einigen Jahren vielleicht an der Opportunität der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit hätte zweifeln können, jetzt aber sei es für das Konzil unmöglich, sich der Definition zu enthalten. ‚Heute wird ja diese Frage von der Unfehlbarkeit allenthalben behandelt, sie nimmt alle Geister in Anspruch und ist durch den Bischof [Maret] von Sura feierlich vor das Konzil gebracht worden. Und wäre die Sache nur nicht weiter gegangen! Aber es fehlte nicht an trotzigen Geistern, und besonders in Deutschland nicht an anonymen Broschüren, darunter der heftige ‚Janus', welche über die Autorität des Papstes Zweifel verbreiteten und die christlichen Völker zum Ungehorsame, ja zur offenen Rebellion aufreizten. Ja wir selbst haben auf eben dieser Rednerbühne mitten im Konzil den alten, mehreremal von römischen Päpsten verurteilten Irrtum wieder aussprechen hören, der die traurigen Tage des Pseudokonzils von Basel in die Erinnerung ruft, den Satz, das Konzil stehe über dem Papste und vom Urteile des Papstes könne an ein zukünftiges Konzil appelliert werden.' Der Kardinal trägt dann einen Beweis für die päpstliche Unfehlbarkeit vor und berührt einige der Geschichte entnommene Einwendungen gegen die Lehre.

Die Rede des Kardinals Cullen[2] zeichnet sich wie seine frühere durch große Klarheit und Gelehrsamkeit aus. Einiges daraus haben wir schon zitiert und wir werden nochmals darauf zurückkommen, wenn wir über die genauere Formulierung der Definition zu sprechen haben. Wie nebenbei liefert er ausgezeichnete Beiträge zum Schrift- und Traditionsbeweise für die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes. Doch enthalten wir uns, um Überdruß zu vermeiden, an dieser Stelle weiterer Mitteilungen. Wir kommen zu der Rede des Kardinals Guidi.

Philippus Guidi gehörte dem Orden der Dominikaner an und war früher Professor an der römischen Universität und an der Universität von Wien gewesen. Von Pius IX. zum Kardinal erhoben, wurde er Erzbischof von Bologna. Als Kardinal und Erzbischof wohnte er dem Konzil bei. Seine Rede über das vierte Kapitel des Schemas von der Kirche Christi[3], infolge welcher ihn die

---

[1] Acta etc. IV a, 336 sqq. [2] Ibid. IV a, 340 sqq.
[3] Ibid. IV a, 325 sqq.

Minorität als einen der Ihrigen betrachtete, erregte, wie gesagt, allenthalben großes Aufsehen.

Nach wenigen Worten der Einleitung verlas Guidi die ganze Definitionsformel des vierten Kapitels, welche, wie er sagte, aus zwei Teilen bestehe, deren erster die Unfehlbarkeit des Papstes verkünde, während der zweite Gehorsam gegen die päpstlichen Dekrete und die gläubige Annahme der definierten Wahrheiten befehle. Dann fügte er wörtlich hinzu: ‚Feierlich und von ganzem Herzen erkläre ich, daß ich beide Teile für wahr gehalten habe und halte, und ich behaupte, daß sie von allen als wahr anzunehmen sind; ja beide habe ich immer gelehrt und werde ich, wenn die Gelegenheit sich bietet, lehren, als treuester Schüler der ganz unerschütterlichen Lehre des hl. Thomas von Aquin.'

Aus dieser Erklärung geht hervor, daß der Redner mit der ganzen Definition in allen wesentlichen Punkten einverstanden war und keineswegs der entgegenstehenden gallikanischen Doktrin huldigte, wie er denn auch wirklich, als die Veränderungen, die er nun vorschlug, nicht angenommen wurden, bei der Abstimmung in der Generalkongregation mit *placet iuxta modum* und bei der definitiven Abstimmung in der öffentlichen Sitzung mit *placet* stimmte[1].

Der Verfasser der Römischen Briefe[2] läßt den Kardinal mit der Behauptung beginnen: ‚Die (vom Episkopate) getrennte und persönliche Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie im reformierten Kapitel des Schemas ausgesprochen ist, sei in der Kirche bis zum 14. Jahrhundert, dieses eingeschlossen, ganz und gar unbekannt.' Von diesem Satze findet sich kein Wort in der Rede, und er steht in vollem Widerspruche zu der von dem Redner nach unserer obigen Mitteilung ausgesprochenen Erklärung.

Auch steht er in geradem Widerspruche zu dem, was nun in der Rede folgt. Der Redner sagt, er wolle für die im Schema aufgestellte Lehre die unerschütterlichen Beweise aus der Heiligen Schrift, den Vätern, den Konzilien, den päpstlichen Entscheidungen, welche beide Teile der zur Definition unterbreiteten Doktrin auf das evidenteste und gewisseste erhärteten, nicht wieder vorlegen. Sie seien übergenug dargelegt und erklärt worden. Die Lehre sei seit den Konzilien von Basel und Konstanz — von der früheren Zeit spreche

[1] C. V. 996a.

[2] *Quirinus,* Römische Briefe vom Konzil S. 524. Vgl. *Friedrich,* Geschichte usw. III, 1109.

er nicht — nach ihren beiden Teilen so allgemein angenommen worden, daß sie nicht nur die Lehre der einen oder der andern Schule, sondern die Lehre der römischen Kirche sei, der nur einige, welche die Ausnahme bildeten, nicht ganz zustimmten.

Dann allerdings kommt eine etwas sonderbare Bemerkung. Aber sie betrifft nur die Ausdrucksweise, nicht die Sache, wie wir aus dem wörtlichen Zitate ersehen werden.

Der Redner sagt ganz richtig, der Papst sei nach allgemeiner Annahme deshalb unfehlbar, weil er in der Definition von Glaubenslehren durch den ihm in Petrus verheißenen Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum bewahrt werde. Aber, fährt er fort, was dem Papste verheißen ist, ‚ist nichts anderes als eine gewisse Hilfe oder ein besonderer Akt der göttlichen Vorsehung, wodurch die Person des römischen Papstes vor der Gefahr des Irrtums beschützt wird; es ist, wenn Sie lieber wollen, ein gewisses Licht, wodurch der Verstand des Papstes erleuchtet wird, damit er die Wahrheit erkenne, und der Wille gestärkt wird, damit er sie vorlege und bekräftige. Ich sagte, es ist eine augenblickliche Hilfe, ein vorübergehendes Licht, das zwar von der Person des Papstes empfangen wird, wie es seiner Person gegeben wird, aber nicht so, daß die Person eine Veränderung erleidet oder eine neue Eigenschaft erwirbt, nach der sie nun benannt werden könnte, sondern nur damit sie handle und richtig ihres Amtes walte. Der Akt ist also unfehlbar, die Wirkung, die aus dem Akte hervorgeht, ist unfehlbar, nicht die Person, da die Person nicht vom Akt benannt wird, sondern von ihrem Zustand oder ihrer Eigenschaft. So wird der kein Trunkenbold (ebriosus) genannt, der sich ein-, zwei- oder mehreremal betrinkt, noch ein Almosenspender (eleemosynarius), der einmal ein Almosen gibt, obgleich das Almosenspenden ein Akt der Nächstenliebe und die Trunkenheit ein Akt der Unmäßigkeit ist. Wenn also der Satz: „Durch den [göttlichen] Beistand wird er unfehlbar“, von der Person verstanden wird, ist er falsch; durchaus wahr ist er dagegen, wenn er vom Akte und von der Wirkung des Aktes verstanden wird; denn die Definition ist unfehlbar, wie die Wahrheit unfehlbar ist, die in der Konstitution oder Bulle enthalten ist.‘[1] Guidi schlägt deshalb vor, die Überschrift des Kapitels, die lautete: ‚De Romani Pontificis infallibilitate‘, in die Worte umzuändern: ‚De Romani Pontificis dogmaticarum definitionum infallibilitate‘.

---

[1] Acta etc. IV a, 327.

Ein jeder sieht, daß trotz dieser sonderbaren Ansicht des Redners die Lehre desselben ganz korrekt bleibt und vollständig mit der Lehre der andern Vertreter der päpstlichen Unfehlbarkeit übereinstimmt. Was er aber über die Unrichtigkeit der Ausdrucksweise sagt, ist verkehrt. Der Papst wird durch die Hilfe des Heiligen Geistes bei seinen dogmatischen Definitionen vor Irrtum bewahrt, mithin ist er in dogmatischen Urteilen unfehlbar, mag er nun durch eine ihm mitgeteilte Eigenschaft oder durch einen äußeren Beistand vor Irrtum bewahrt bleiben. Bischof d'Avanzo von Calvi[1], welcher am 20. Juni im Namen der Glaubensdeputation auf Guidis Rede zurückkommt, erinnert ihn daran, daß die Unfehlbarkeit des Papstes ein Charisma sei gleich jenen, von denen der Apostel Paulus im zwölften Kapitel des ersten Briefes an die Korinther spricht, gleich der Gabe der Wissenschaft, der Weisheit, der Wunder, der Unterscheidung der Geister, und daß diejenigen, welche diese Charismata hatten, die ‚doctores, thaumaturgi' etc. genannt würden. Ebenso müsse der Papst, wenn er durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum bewahrt werde, irrtumslos genannt werden.

Diese erste Ausführung Guidis war also irrig, allein sie war doch nur von ganz geringer Bedeutung und wurde auch wenig beachtet. Aber er fügte alsbald eine zweite Bemerkung hinzu, die sowohl bei den Vätern der Majorität wie bei denen der Minorität die größte Bewegung hervorrief, bei jenen, weil sie dieselbe für durchaus falsch und unbegründet hielten, bei diesen, weil sie in dem Kardinal einen Vertreter ihrer Ansicht gefunden zu haben glaubten.

Der Kardinal sagte nämlich[2], daß das Schema in seiner jetzigen Gestalt die Ansicht nahe lege, als sei der Papst bei seinen Definitionen vollständig unabhängig und ein von den Gliedern getrenntes Haupt. Der Papst sei keines von beiden, wie das bei allen Vätern feststehe, und er wolle darlegen, inwiefern der Papst von seinen Brüdern, den Bischöfen, abhänge. Die Abhängigkeit des Papstes von den Bischöfen könne in doppelter Weise gedacht werden, einmal so, daß er bei Ausübung seiner höchsten Lehrgewalt der Zustimmung und des Rates der Bischöfe bedürfe, gleich als wenn er Macht von ihnen erborgen müsse und er selbst von Gott die volle Macht nicht erhalten habe; eine solche Ansicht wäre ein offenbarer Irrtum. Denn der Papst habe von Christus, dessen Stellvertreter er sei, die wahre,

[1] 74. Generalkongregation. Acta etc. IV a, 354 sqq.

[2] Acta etc. IV a, 328 sqq.

bleibende, ordentliche Lehr- und Hirtengewalt und ebenso die volle und freie Ausübung derselben erhalten, und weder zu einem Konzil vereint noch in ihre Diözesen zerstreut teilten die Bischöfe dem Papste irgend eine Autorität oder Gewalt für seine Definitionen mit. Aber der Papst kann bei seinen Definitionen auch noch in einer andern Weise von der Kirche oder den Bischöfen abhängig gedacht werden, und in dieser hält Guidi ihn wirklich für abhängig, nämlich so, daß er von ihnen erfahren muß, was die allgemeine Meinung der Kirche, was die Tradition über die in Frage stehende Wahrheit in den Einzelkirchen sei, ob sie mehr oder weniger ausdrücklich oder einschließlich überall und immer und von allen geglaubt worden sei. Mit einem Worte, der Papst muß, bevor er sein höchstes und entscheidendes Urteil fällt, das Urteil der Kirche hören und wissen, welches der Glaube der Tochterkirchen ist, ob sie mit der römischen Mutterkirche übereinstimmen.

Kardinal Guidi bekannte sich also zu der Ansicht, daß eine Erforschung der Wahrheit durch die Bischöfe für den Papst vor Definitionen notwendig sei. Es war dies nicht die gallikanische Lehre. Gemäß dieser ruhte die oberste Lehrgewalt nicht im Papste, sondern in dem aus dem Papste und den Bischöfen bestehenden Kollegium, so daß eine Definition nur dadurch möglich wäre, daß die den Bischöfen eigene Gewalt sich mit der des Papstes vereinigte und diese, die aus sich allein unzureichend wäre, für den vollgültigen Akt der Definition ergänzte. Diese Ansicht schloß Guidi freilich als unrichtig ausdrücklich aus. Aber die von ihm selbst vorgetragene Meinung war danach angetan, die von der gallikanischen Anschauung beirrten Geister noch mehr zu verwirren, die Minorität in ihrem Widerspruche zu bestärken und die Aussöhnung in weitere Fernen zu rücken. Wenn seine Auffassung auch weniger behauptete als die gallikanische, so machte sie dennoch eine Entscheidung *ex cathedra* schwieriger. Deshalb sagte d'Avanzo mit Recht, Guidi, der erkläre, den Gallikanismus meiden zu wollen, sei gallikanischer geworden als die Gallikaner selbst: ‚Der vierte sog. gallikanische Artikel lehrt, daß die Dekrete des Papstes nicht irreformabel seien, bevor die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Kirche hinzukomme; der zweite neue [von Guidi vorgeschlagene] Kanon [1] aber verlangt, daß diese Zustimmung vorhergehen müsse, und zwar die ausdrückliche; denn er sagt, das Dekret entstehe nach

---

[1] Acta etc. IV a, 335.

dem Rate der Bischöfe, welche die Tradition der Kirche bezeugen. Der Redner verlangt also mehr als die Gallikaner selbst'[1].

Wie aber die von Guidi dargelegte Lehre wesentlich verschieden von der Lehre der Gallikaner ist, so unterscheidet sie sich auch von der Ansicht der übrigen Väter des Vatikanischen Konzils, welche gegen die Definition der Unfehlbarkeit auftraten. Dennoch ist sie ebenso unbegründet. Der Papst selbst hat, wie auch Guidi sagt, die volle Lehrgewalt, um ohne Beihilfe anderer ein definitiv entscheidendes und unfehlbares Lehrurteil zu fällen. Er muß natürlich die Frage, um deren Entscheidung es sich handelt, studieren. Daß dieses Studium notwendig in einer Erforschung der Ansichten der Bischöfe bestehen müsse, dafür kann kein Beweis erbracht werden. In der Regel wird er freilich Bischöfe zu Rate ziehen. Er kann sich aber auch mit der Hilfe anderer Theologen begnügen oder allein durch Studium der Schrift und Tradition ein abschließendes Urteil gewinnen. Guidi macht nicht einmal einen ernstlichen Versuch, seine ganz neue und ihm allein eigene Ansicht zu begründen. Er zitiert für dieselbe Bellarmin und Perrone. Aber diese sagen nur, wie d'Avanzo[2] bemerkt, daß die Päpste bei ihren Lehrentscheidungen in der Regel Bischöfe zu Rate gezogen hätten. Die Tatsachen, welche Guidi anführt, bei denen die Päpste, wie bei der Definition der unbefleckten Empfängnis, nach dem vorher eingeholten Rate der Bischöfe vorangegangen sind, beweisen nicht, daß dieses der einzige Weg sei, den sie einschlagen können. —

Über den Verlauf der Rede teilt uns Friedrich[3] folgendes mit: Als Guidi den Satz aussprach, daß die Päpste bei Definierung von Dogmen nie aus sich allein gehandelt hätten, ‚begann die Mehrheit unter Anführung des Italieners Spaccapietra, des Erzbischofs von Smyrna, zu tumultuieren und zu schreien: Non! Non! Non! Der Kardinal sah sich außer stande, seine Rede fortzusetzen. Ein Bischof schreit *birbante* (Schurke, Spitzbube), nach andern *brigantino* (wohl *bricone*). Allein Guidi wird durch diesen Tumult nicht verwirrt: er wendet sich zu seinen Unterbrechern und sagt zu ihnen: „Wer seid ihr und was tut ihr? Wollt ihr also, daß künftig die Bischöfe nicht mehr Zeugen ihrer Kirchen sind? Faßt ihr so die Freiheit des Konzils auf? Ihr habt hier nur eine Pflicht, zu hören, und ein Recht, *non placet* zu sagen. Seid also still, oder steiget auf die

[1] Ibid. IV a, 357. [2] Ibid. [3] Geschichte usw. III, 1110.

Tribüne, um zu antworten.“ Hier wurde zum ersten Male seine Rede mit lautem Applaus unterbrochen, und man hörte von allen Seiten der Oppositionsbischöfe: Optime, optime!‘

Dieser Bericht stammt jedoch von Zeitungsschreibern und von meistens konzilsfeindlichen Neuigkeitssammlern, die sich in Rom zur Zeit des Konzils scharenweise eingefunden hatten [1].

Nach dem authentischen Berichte [2] las Kardinal Guidi einen längeren Verbesserungsvorschlag [3] zum vierten Kapitel und zwei Kanones [4], die er beigefügt haben wollte, ohne Unterbrechung vor, nur hörte man bei Verlesung des Verbesserungsvorschlages an zwei Stellen Zeichen der Mißbilligung. Der zweite Kanon lautete: ‚Si quis dixerit, Romanum Pontificem, cum haec edit decreta seu constitutiones [scil. continentes aliquam fidei vel morum veritatem], agere ex arbitrio et ex se solo independenter ab Ecclesia, id est separato, non autem ex consilio episcoporum traditionem ecclesiarum exhibentium, anathema sit.‘ Nach Verlesung dieses Kanons hörte man *Non, non* rufen. Erst als Guidi noch etwas hinzufügen wollte, wuchs die Unruhe, indem einige riefen: *Bene, optime,* andere aber: *Non, non.* Auf das *Non* erwiderte der Redner: ‚Bezeugen denn die Bischöfe nicht dem Papste die Tradition der Kirchen? Wozu also das *Non, non?* Und ich bitte, mich in meiner Rede nicht zu unterbrechen. Jeder legt seine Meinung dar. Es gibt Richter, die darüber urteilen, und Sie selbst müssen später *Placet* oder *Non placet* sagen, aber nicht den Redner unterbrechen.‘ — Dann trug der Redner ohne weitere Störung seine letzten Sätze vor.

Über die ‚außerordentliche Wirkung‘ der Rede weiß Friedrich [5] folgendes zu berichten: ‚Als er sie den Sekretären übergeben hatte, war Guidi bald von den Führern der Opposition umringt: die einen beglückwünschten ihn, andere, wie Stroßmayer, umarmten ihn. In die Majorität aber fiel es wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Ein römischer Kardinal, der erste, einzige, welcher offen mit der Minorität übereinstimmte! Eine Bombe, welche mitten in der Majorität platzte, hätte weniger Lärm gemacht.‘

Friedrich erzählt auch nach seinen ‚ungedruckten Quellen‘, daß Kardinal Guidi gleich nach der Sitzung zum Papste beschieden und wegen seiner Rede scharf angelassen worden sei. Er weiß genau, welche Unterhaltung zwischen dem Papste und dem Kardinale stattfand.

---

[1] Vgl. Zweiter Band, S. 518 ff. [2] Acta etc. IV a, 334 sqq.
[3] C. V. 377 d sq. (n. 37). [4] Ibid. 385 c (n. 83).
[5] Geschichte usw. III, 1112.

Als Guidi sich für seine Lehre auf die Tradition berief, habe Pius IX. ihn lebhaft unterbrochen und erklärt: ‚Die Tradition bin ich!' [1] — Daß der Papst den Kardinal zu sich beschieden hat, wird richtig sein, aber welche Unterredung zwischen beiden stattfand, ist so wenig festzustellen, daß es sich nicht lohnt, die darüber in Umlauf gesetzten Gerüchte weiter zu beachten.

Am folgenden Tage beschloß die Glaubensdeputation, daß einer aus ihrer Mitte von Guidis Rede die Veranlassung nehmen solle, die Lehre des vierten Kapitels noch einmal in der Generalkongregation genauer zu erklären. Der Bischof d'Avanzo von Calvi wurde mit dieser Aufgabe betraut. Wir haben aus seinem Vortrage vom 20. Juni [2] schon einige Stellen mitgeteilt. Hören wir nun, was er über die Art und Weise sagt, wie das höchste kirchliche Lehramt zu einer dogmatischen Definition übergeht. Nachdem er gezeigt hat, wie Papst und Bischöfe ihr gewöhnliches unfehlbares Lehramt bezüglich der Glaubenshinterlage auszuüben pflegen, fährt er fort: ‚Zuweilen geschieht es, daß unter den Gegenständen des gewöhnlichen kirchlichen Lehramtes entweder bereits definierte Wahrheiten angefochten oder häretisch entstellt werden oder daß noch nicht definierte, aber einschließlich oder ausdrücklich festgehaltene Glaubenssätze definiert werden müssen; dann haben wir also den Fall einer dogmatischen Definition. . . . Dann ist der gewöhnliche Gang der Dinge der, daß die Bischöfe zuerst dem Papste den in ihren Diözesen entstandenen Irrtum anzeigen oder den Wunsch nach der dogmatischen Definition einer Wahrheit ausdrücken, und dann tritt an den Papst das Wort heran: „Bestärke deine Brüder." So tut derselbe also gemäß der Bedeutung des Gegenstandes und mit Berücksichtigung aller Umstände unter dem Beistande des Heiligen Geistes die nötigen Schritte. Da nämlich der Beistand des Heiligen Geistes nicht in einer neuen Inspiration besteht, sondern in einer Hinleitung auf die Wahrheit, die in der Glaubenshinterlage schon enthalten ist, so veranlaßt und unterstützt der Heilige Geist den Papst, die geoffenbarte Wahrheit aus den Offenbarungsquellen, aus der Heiligen Schrift und der Tradition, aufzufinden. Hierbei darf der Papst weder jenen Fleiß noch jene Sorge außer acht lassen, die zur Ermittelung der Wahrheit notwendig sind. Er nimmt also eine Untersuchung vor, entweder mit dem Klerus und den Theologen der Kirche von Rom oder auf einer eigentlichen römischen Synode, um zu erforschen,

[1] Ebd. 1113 f. [2] Acta etc. IV a, 354 sqq.

was in der betreffenden Glaubens- und Sittenlehre von der römischen Kirche, in welcher die apostolische Lehre stets unversehrt bewahrt worden ist und welche deshalb die Mutter und Lehrerin aller genannt wird und ist, stets festgehalten worden sei. Er fügt auch bisweilen eine Untersuchung mit einzelnen oder in Provinzialversammlungen vereinigten Bischöfen hinzu, und wenn er es im Herrn für angemessen erachtet, nimmt er eine feierlichere Untersuchung vor und beruft die Bischöfe der ganzen Welt, damit sie mit ihm zu Gericht sitzen und das Urteil fällen und damit auch eine nach außen hin [extensive] feierlichere Definition stattfinde. . . .

‚Wir nehmen im Schema keine Trennung, sondern eine Unterscheidung [zwischen Haupt und Gliedern] an. Wer unterscheidet, trennt nicht. Wir unterscheiden zwischen dem römischen Papste, der als Haupt der Kirche die ganze Kirche lehrt, und der mit ihrem Haupte verbundenen Kirche selbst und sagen, daß die Unfehlbarkeit beider eine und dieselbe ist, sie hat eine und dieselbe bewirkende Ursache, den Heiligen Geist, der seinen Beistand verleiht, und erstreckt sich auf denselben Gegenstand. . . . Dem gegenüber haben zuerst Gerson und seine Anhänger . . . jene Trennung eingeführt. Sie trennen wirklich den Papst von der Kirche durch ihre Lehre, daß das Konzil höher stehe als der Papst und daß vom Papste an das Konzil appelliert werden könne, ja daß es den Papst ganz absetzen könne.‘ [1]

Im folgenden setzt der Redner auseinander, daß der Papst bei seinen Definitionen nie allein stehe, daß stets der ‚gesündere‘ Teil der Bischöfe auf seiner Seite sei. Daraus folge aber nicht, daß, wie Guidi vorschlage, in der Definition selbst von dem Konsens der Bischöfe die Rede sein müsse. Es stehe nichts im Wege, im Kapitel davon zu sprechen, aber es gehe nicht an, seine Erwähnung in der Definition als notwendig zu bezeichnen. Ein solcher Zusatz würde denjenigen, welche der Wahrheit widerstrebten, eine reiche Quelle von Ausflüchten bieten. ‚Diese würden hartnäckig fordern, man solle ihnen zuerst zeigen, daß der Papst alle Bedingungen erfüllt habe, daß die Bischöfe zugestimmt . . ., ob und welcher Teil beigestimmt habe, ob es der gesündere sei, ob dies geschehen durch bloße Bejahung oder durch Urteilsspruch, da ja die Bischöfe nicht nur Zeugen, sondern auch Richter seien. Und während die Kirche mit der Erklärung solcher und anderer unnützen Fragen die Zeit

[1] Acta etc. IV a 358 sqq.

vergeudete, würde der Irrtum sich wie ein schleichender Krebsschaden weit und breit ausdehnen. Das sind, meine Väter, keine ersonnenen Hypothesen; die Erfahrung gibt uns diese traurigen Lehren. Es genügt, die Ereignisse ins Gedächtnis zurückzurufen, welche sich gelegentlich der Bulle *Unigenitus* in Frankreich abspielten. Zuerst forderten die Jansenisten die Übereinstimmung einiger Bischöfe als notwendig [für die Verpflichtung, sich zu unterwerfen]; da die Bischöfe Frankreichs übereinstimmten, verlangten sie die Übereinstimmung aller Bischöfe der ganzen Kirche. Nach fünf Jahren, als die weltliche Regierung auf ihrer Seite stand und ihnen half, wurde ihnen durch den allerchristlichsten König geantwortet, daß keiner der katholischen Bischöfe abweichender Ansicht sei. Nun war die Sache wohl zu Ende? Keineswegs; sie machten neue Einwendungen und sagten, die Bischöfe seien Richter, ein Gericht könne aber nicht ohne Diskussion stattfinden; die Bischöfe seien also zu einem Konzile zu versammeln, damit sie nach Untersuchung der Sache ihr Urteil fällten. . . . Und so, hochwürdigste Väter, wird es geschehen, wenn wir jenen Zusatz über die Zustimmung der Bischöfe, den der hochwürdigste Redner [Kardinal Guidi] vorschlägt, aufnehmen, daß, während man in Rom zu Rate sitzt, Sagunt erobert wird und unsere Definition aller Wirkung verlustig geht.

,Heute gibt es dank dem sog. Fortschritte hundert Zungen und hundert Stimmen, durch welche alle Tage und überall Irrtümer in neuen Formen verbreitet werden; deshalb ist es durchaus notwendig, daß es auch alle Tage einen unfehlbaren, als solchen anerkannten Lehrer gebe, welcher die Irrtümer verurteilt und verwirft und die irrenden und auf Abwege geratenen Schriftsteller, die sich in ihrem Stolze jeden Tag die Unfehlbarkeit zuerkennen, jeden Tag mit wahrer und von Gott verliehener Unfehlbarkeit im Zaume hält. In das Schema darf keine Bedingung, keine Beschränkung aufgenommen werden außer denjenigen, welche schon darin enthalten sind; nämlich seitens des Subjektes, daß der Papst nicht als Privatperson handle, sondern in Ausübung seines Lehramtes; seitens des Gegenstandes, daß es sich um Dinge des Glaubens und der Sitten handle; seitens der bewirkenden und formalen Ursache, daß diese der Beistand des Heiligen Geistes sei.'[1] Der letzte Satz wurde mit vielen Beifallsbezeigungen aufgenommen.

---

[1] Ibid. IV a, 360 sq.

Achtes Kapitel.

Weiterer Verlauf der Debatte über die päpstliche Unfehlbarkeit.

Keine Debatten über die Opportunität. — Ballerini über eine päpstliche Instruktion von 1351. — Valerga über ‚Quemadmodum etiam'. — Er wird zur Sache gerufen. — Sein Beschwerdebrief. — Mac Hale gegen die Definition. — Sadoc Alemany dafür. — Apuzzo. — Spaccapietra. — Errington gegen die Art der Verhandlung. — Nobili-Vitelleschi. — Connolly verlangt Verwerfung des Schemas. — de La Tour d'Auvergne gegen die gallikanische Lehre. — Monzon y Martins. — Maupas. — Landriot. — Yusto. — Lynch. — Losanna. — Bemerkung des Kardinalpräsidenten Bilio. — Whelan schlägt eine neue Formel vor. — Legat ebenso. — Cantimorri. — Keane.

Der Hauptgegenstand der Spezialdebatte über das vierte Kapitel blieb natürlich die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Über die Opportunität der Definition wurde wenig mehr gesprochen, und am Ende der 74. Generalkongregation wurden die Väter ermahnt, nicht mehr zu den Gegenständen der Generaldebatte zurückzukehren, insbesondere sich nicht mehr über die Zeitgemäßheit und Notwendigkeit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verbreiten [1].

In der 74. Generalkongregation am 20. Juni bestieg nach d'Avanzo der Patriarch Ballerini von Alexandrien die Rednerbühne [2]. Er führte aus Schrift und Tradition die Beweise für die zur Definition vorgelegte Lehre und gab einige treffliche Winke für die Traditionsbeweise und die Erklärung der geschichtlichen Einwände. Eine Instruktion Klemens' VI. für den armenischen Katholikus aus dem Jahre 1351 hebt er mit Recht besonders hervor [3]: ‚Hast du geglaubt und glaubst du', so fragt darin der Papst, ‚daß den Zweifeln, welche über den katholischen Glauben entstehen, der römische Papst allein durch eine authentische Entscheidung, welcher unbedingt zu gehorchen ist, ein Ende machen kann, und daß dasjenige, was er durch die ihm von Christus übergebene Schlüsselgewalt als wahr

[1] Acta etc. IV a, 403. [2] Ibid. IV a, 363 sqq. [3] Ibid. IV a, 367.

bezeichnet, als wahr und katholisch, und was er als falsch und häretisch bezeichnet, als solches anzusehen ist?'[1] Der Katholikus der Armenier aber bezeugte durch eine feierliche Gesandtschaft seine und seines Volkes volle Zustimmung zu der Lehre, welche der Papst vorlegte. Ballerini hebt mit Recht dieses Zeugnis für die päpstliche Unfehlbarkeit hervor, nicht nur, weil es sich durch seine Klarheit auszeichnet, sondern auch, weil es ein Licht auf die alte französische Tradition wirft, da es von einem Papste stammt, der in Avignon residierte und vor seiner Erhebung auf den Stuhl Petri zwei Diözesen Frankreichs als Bischof regierte. Ferner zeigt dies Zeugnis, welches damals die Lehre der römischen Theologen über unsern Gegenstand war, da der Papst, wie Raynald berichtet, bevor er die Instruktion gab, eine Beratung mit den Kardinälen, einigen Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen und andern Prälaten, Magistern der Theologie und Doktoren des Kirchenrechtes abhielt. Aus der Antwort der Armenier ergibt sich der Glaube dieser Kirche zu jener Zeit.

Die Rede Ballerinis zog sich sehr in die Länge, und die Ungeduld der Väter machte sich ein paarmal in lauter Weise geltend. Aus diesem Grunde vielleicht wurde bei Beginn der folgenden Generalkongregation die Mahnung erneuert, daß man den Rednern aus der Korona keine Zeichen des Beifalls oder des Mißfallens geben solle[2].

Der folgende Redner war der Patriarch Valerga von Jerusalem[3]. Nachdem er sich gegen Mathieu verteidigt hatte[4], wies er nach, daß man sich gegen seine frühere Ausführung[5] über das Konzil von Florenz mit Unrecht auf das von Trient berufe, und ging dann dazu über, seinen Beweis für die Unfehlbarkeit, den er aus der dem Papst im Konzil zu Florenz beigelegten Fülle der Gewalt hergeleitet hatte, zu vervollständigen[6]. Als er aber darlegte, daß die Klausel *quemadmodum etiam* etc. die volle Gewalt nicht beschränke, trat der Erzbischof Vancsa von Fogaras zum Kardinal de Angelis und bemerkte, daß Valergas Ausführungen zum dritten Kapitel gehörten, worauf der Präsident ihn bat, zu dem zur Debatte vorgelegten Gegenstande zurückzukehren. Valerga erwiderte, daß er seinen Beweis für die Unfehlbarkeit des Papstes verteidige, gegen welchen man Einwendungen erhoben habe. Dieses

---

[1] *Baronius-Raynald*, Annales ad a. 1351, n. 3.
[2] Acta etc. IV a, 404. [3] Ibid. IV a, 374 sqq. [4] Vgl. oben S. 379 ff.
[5] Oben S. 209 f. [6] Acta etc. IV a, 379 sqq.

aber gehöre offenbar zur Debatte über das vierte Kapitel. Allein nun bat ihn Kardinal Capalti, die Erörterung über die Klausel, worüber in der Debatte des dritten Kapitels genug gesprochen worden sei, fallen zu lassen. Der Redner erwiderte, daß er folgen werde, doch möchte er die Frage stellen, ob er denn aus der Definition von Florenz keinen Beweis für die päpstliche Unfehlbarkeit hernehmen dürfe. Während er noch schwieg und die Antwort erwartete, riefen ihm einige Väter zu, er solle die Rednerbühne verlassen, und als Kardinal Capalti ihn nochmals mahnte, die Frage abzubrechen, um so mehr, als schon darüber verhandelt worden sei, verabschiedete er sich mit wenigen Worten[1]. Zwei Tage nachher jedoch richtete er an die Präsidenten einen Brief, in welchem er sich über die Unterbrechung seiner Rede beklagte, da er völlig beim Gegenstande der Debatte gewesen sei und aus der dem Papste eigenen Fülle der Gewalt die Unfehlbarkeit desselben bewiesen habe. Auch sandte er die Niederschrift seiner ganzen Rede ein, damit sie geprüft und, wenn es sich herausstelle, daß sie sich nur mit dem den Vätern vorgelegten Gegenstande beschäftige, wie es ihm Väter beider Ansichten bezeugt hätten, in den Akten des Konzils aufbewahrt werde. Die ganze Rede wurde in der Tat in die Akten des Konzils aufgenommen[2].

Der folgende Redner, Erzbischof Mac Hale von Tuam[3], steht auf der Seite der Gegner der Definition. Er spricht sehr bescheiden und gemäßigt, erzählt einiges aus der alten Geschichte Irlands und stellt dann die Frage, ob sich daraus eine Hinneigung der alten Irländer zur Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit herleiten lasse. Allein aus dem, was er darlegt, folgt weder das eine noch das andere. Der Redner sagt nur, daß sich in Irland wegen der Verfolgungen keine bestimmte theologische Meinung habe bilden können. In der neueren Zeit sei es hiermit besser geworden. Die Bischöfe aber seien mehr gallikanisch als römisch gesinnt gewesen.

Der Erzbischof Sadoc Alemany von S. Francisco[4] tritt wieder als Verteidiger der Lehre des Schemas auf. Gegenüber jenen Vätern, die stets eine bestimmte Stelle des hl. Antoninus anführten, zitiert er eine andere Stelle desselben Heiligen und ermahnt sie, den Lehren dieses Heiligen, wenn sie seine Schüler sein wollten, nicht nur halb zu folgen. Die Stelle (P. 4, tit. 3, c. 3, § 5) lautet: ‚Licet Papa in

---

[1] Acta etc. IV a, 381. [2] Ibid. IV a, 382. [3] Ibid. IV a, 386 sqq.
[4] Ibid. IV a, 394 sqq.

particulari errare possit, ut in iudicialibus, in quibus proceditur per informationem; alias in his, quae pertinent ad fidem, errare non potest, scilicet ut Papa, in determinando, etiamsi ut particularis et privata persona possit' etc.[1] — Mit Sadoc Alemanys Rede schloß die 74. Generalkongregation.

Auch der Erzbischof Apuzzo von Sorrento, der in der 75. Generalkongregation als erster Redner auftrat[2], verteidigte die Unfehlbarkeit des Papstes. Zunächst behandelt er die Tradition Frankreichs über diese Lehre. Er legt die Erklärung einer Versammlung des französischen Klerus vom Jahre 1626 vor, die im Gegensatze zu der späteren von 1682 sagt, daß Christus dem hl. Petrus die Schlüssel der Kirche mit der Unfehlbarkeit im Glauben gegeben habe, ,die wir nicht ohne ein großes Wunder bis auf den heutigen Tag in seinen Nachfolgern unerschüttert sehen'. Als im Anfange des 19. Jahrhunderts bei der sog. Restauration die Minister Ludwigs XVIII. von den Obern der Seminarien die Anerkennung der Deklaration von 1682 forderten, erklärten die französischen Bischöfe wie aus einem Munde die von der Regierung vorgelegte Formel als der Zensur des Papstes würdig und als ein neues Verbrechen gegen die Rechte der Bischöfe und des Heiligen Stuhles.

Dann teilt der Erzbischof die Verwerfung der vier gallikanischen Propositionen durch den Primas von Ungarn Szelepcsenyi, Erzbischof von Gran, und eine ungarische Bischofsversammlung vom Jahre 1682 mit. In zwei Synoden des 19. Jahrhunderts aber hätten die Bischöfe der Provinz von Kalocsa die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes den Gläubigen klar dargelegt, und unter jenen Bischöfen hätten sich der gegenwärtige Erzbischof Haynald von Kalocsa und der Bischof Bonnaz von Csanád befunden, die nun im Konzil vom Vatikan als Gegner der Definition aufträten. Als der Redner sich anschickte, die Einwürfe zu besprechen, die während des Vatikanischen Konzils gegen die zur Definition vorgelegte Lehre erhoben worden waren, wurde er vom ersten Präsidenten Kardinal de Angelis unterbrochen, weil das, was er sage, zur Generaldiskussion gehöre. Er ging also zum Schlusse über, indem er noch einen längeren Zusatz zum Schema vorschlug.

Auch der Erzbischof Spaccapietra von Smyrna[3] sprach für das Schema und legte einige schöne Zeugnisse für die päpstliche Unfehlbarkeit aus seiner Kirche vor. Als er aber dazu übergehen

[1] Ibid. IV a, 401. [2] Ibid. IV a, 405 sqq. [3] Ibid. IV a, 411 sqq.

wollte, über die Schwierigkeit zu reden, welche gegen die Defini-tion aus dem Widerstande der griechischen Schismatiker erwachse unterbrach ihn Kardinal de Angelis, worauf Spaccapietra sein Rede schloß.

In dem Titularerzbischofe von Trapezunt, Msgr. Errington[1] erhob sich nun wieder ein Gegner der Definition. Was er aber i seiner kurzen Rede sagt, bezieht sich weniger auf den Gegenstan als auf die Art der Debatte. Besonders behauptet er, daß die Ar der Verhandlung nicht geeignet sei, die Wahrheiten, um die sich di Debatte drehe, zu ermitteln, und er glaubt, daß einige wenige au den streitenden Parteien erwählte Väter über die Punkte, über di man uneins sei, Besprechungen abhalten und dann über das Resulta an die Generalkongregation berichten müßten.

Erzbischof Errington täuscht sich indessen, wenn er meint, da in der vorgeschlagenen Weise das Ziel der Debatte leichter erreich würde. Gewiß ist die Schwierigkeit in einer so zahlreichen Ve sammlung, wie die vatikanische war, erfolgreiche Debatten zu führe immer sehr groß. Kleinere Ausschüsse hätten leichter diskutiere können. Aber die Entscheidung konnten sie nicht treffen, und nac ihren Diskussionen wäre die Frage, über die sie debattiert hatte wieder an die Generalkongregation gekommen, und nun erst hätte die einzelnen Väter sich ihre Ansicht bilden müssen, um ihr bei de Abstimmung zu folgen.

Erzbischof Nobili-Vitelleschi von Osimo und Cingoli[2] der nach Errington das Wort ergriff, sprach für das Schema un suchte namentlich aus der Natur der Kirche die Unfehlbarkeit de Oberhauptes derselben zu beweisen. Sie sei eine so geartete Ge-sellschaft, daß sie nicht nur äußerlich ihre Mitglieder leite, sonder auch die Aufgabe habe, zu lehren, ihr höchster Lenker habe als naturgemäß ein Lehramt und Lehrautorität. Ihre Pflicht aber, da geoffenbarte Wort Gottes rein und unversehrt zu bewahren, erheisch Unfehlbarkeit in Ausübung des Lehramtes, ohne welche sie nich im stande sei, ihre Aufgabe zu erfüllen. — Auch in dem Zwec des Primates, die Einheit der Kirche zu erhalten, sieht der Redne einen Beweis für die Unfehlbarkeit des Papstes.

Dann trat einer der entschiedensten Gegner des vorgelegte Schemas auf, der Erzbischof Connolly von Halifax[3]. Keiner ha

[1] Acta etc. IV a, 417 sqq. [2] Ibid. IV a, 420 sqq.
[3] Ibid. IV a, 426 sq.

zuversichtlich wie er die Notwendigkeit der Verwerfung des- lben ausgesprochen. Die drei im Schema angeführten Schrifttexte is Matthäus, Lukas und Johannes gelten nach ihm nichts, was durch die Tatsache bewiesen zu haben glaubt, daß er auf seine reimal an die Referenten gerichtete Bitte, wenigstens *ein* Zeugnis er ökumenischen Konzilien oder einige wenige Zeugnisse aus den teren Vätern vorzulegen, welche diese Schrifttexte von der päpst- chen Unfehlbarkeit erklären, keine Antwort erhalten habe. Freilich ersteht er die päpstliche Unfehlbarkeit nicht so, wie sie im Schema orgelegt wird. Er meint, der Papst werde in dem Sinne für un- ehlbar erklärt, ‚daß die Bischöfe von jeder wahrhaft richterlichen ewalt in Glaubenssachen ausgeschlossen würden‘[1]. ‚Nach dem chema‘, sagt er später[2], ‚sind alle Bischöfe der katholischen Kirche leich null, was mathematisch absurd und theologisch mit der gött- chen Offenbarung nicht ganz verträglich ist.‘

Auch die drei aus Konzilien zitierten Stellen haben nach Con- olly keine Beweiskraft. Nicht die Formel des Hormisdas. Denn, laß von dem Apostolischen Stuhle stets die katholische Religion ein und unverletzt bewahrt worden sei‘, beweise nicht dessen Un- ehlbarkeit; von den Sitzen von Lyon, Marseille und Vienne könne, vie er glaube, dasselbe gesagt werden[3]. Den folgenden Teil der 'ormel des Hormisdas und die dort gegebene *Begründung* des atzes, warum auf dem Apostolischen Stuhle die Religion sich rein rhalten habe, läßt der Redner unbeachtet. Sonst würde er darin uch das so sehr gewünschte Zeugnis eines Konzils für die Er- lärung der Stelle bei Matthäus von der Unfehlbarkeit gefunden aben. Die Stellen aus dem zweiten Konzil von Lyon und dem von 'lorenz beweisen für die päpstliche Unfehlbarkeit gleichfalls nichts, veil sie, wie er sagt, nicht die Notwendigkeit der Mitwirkung der Bischöfe ausschließen: ‚Nec verbum unum ex ore Dei, nec sententia na patrum, nec factum unum authenticum ex tota historia eccle- iastica hucusque [in Concilio] adductum est ad excludendam co- perationem efficacem episcoporum in rebus fidei.‘[4] Die Protestanten, neint der Redner, werden nach dem Konzile gewiß unsere mangel- aften Beweise für die definierte Wahrheit angreifen, und was wird nan ihnen erwidern können? Dadurch wird sich das Dogma der Jnfehlbarkeit von den andern bis dahin definierten Dogmen, die in

[1] Ibid. IV a, 427. [2] Ibid. IV a, 432. [3] Ibid. IV a, 427.
[4] Ibid. IV a, 428.

der Heiligen Schrift und der Tradition aufs festeste begründet sind und die auch vor der Definition aufs augenscheinlichste als wahr erwiesen wurden, sehr unterscheiden. ‚Es gibt keinen Glaubensartikel, der bezüglich der „motiva credibilitatis“ nicht ebenso beweisbar wäre wie jeder mathematische Satz.‘ [1] — Diese Behauptung rief in der Versammlung einen Widerspruch hervor, der sich leicht erklären läßt. Denn die Beweise für die einzelnen Glaubenswahrheiten sind in der Tat nicht alle gleich klar. Für manche freilich sind sie klarer als die Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit, für manche aber, und zwar für viele der ersten Grundlehren, nicht.

‚Daß der Papst durch sich und unabhängig unfehlbar sei‘, sagt Connolly, ‚wie es im Schema heißt, und daß alle Bischöfe, wie ich sagte, nichts sind, das entbehrt, wie mir . . . scheint, jeden Fundamentes.‘ [2] Er verlangt nochmals Beweise für die Lehre, die das Konzil nach seiner Annahme definieren wolle, er zitiert zum Beweise der Lehrgewalt der Bischöfe eine ganze Reihe von Texten aus der Heiligen Schrift und schließt seine Ausführung mit dem Satze: ‚Es ist Glaubenslehre, daß die ganze lehrende Kirche, nämlich die Bischöfe mit eingeschlossen, unfehlbar ist.‘ — Der Redner hatte die Wahrheit, um deren Definition es sich handelte, offenbar nicht recht verstanden und unterschob ihr einen Sinn, den sie nicht hatte; darum sah er sie für nicht bewiesen an und verlangte Beweise für Sätze, die falsch sind und darum nie bewiesen werden können.

Der Erzbischof de La Tour d'Auvergne von Bourges[3], welcher nach Connolly zur Rednerbühne gerufen wurde, verbreitete sich über den Unterschied zwischen dem Inhalte des Schemas und der gallikanischen Lehre und erklärte, daß die gallikanische Lehre nicht die gallische, wie er selbst zwar ein Gallier, aber kein Gallikaner sei. Die gallikanische Lehre müsse 1. verurteilt werden, weil sie, wie beim ersten Blick erhelle, der von Gott eingesetzten Ordnung widerspreche; denn wenn die Unfehlbarkeit des Papstes von der Zustimmung der Bischöfe abhänge, so bestärke Petrus nicht die Brüder, sondern er werde von ihnen bestärkt, nicht er weide die Herde, sondern diese ihn, nicht er sei der Felsen, auf dem die Kirche ruhe, sondern diese ruhe auf dem Urteile und der Bestätigung der Bischöfe, was den Worten Christi ganz entgegen sei.

---

[1] Acta etc. IV a, 429. [2] Ibid.
[3] Ibid. IV a, 435 sqq.

2. Der Gallikanismus sei zu verwerfen, weil er offenbar einem Glaubensgrundsatze widerstreite. Nach der Bulle *Vineam Domini* Klemens' XI. von 1705 müßten alle Gläubigen den Lehrdekreten des Papstes mit Geist und Herz zustimmen. Dies könne aber nur dann geschehen, wenn Zweifel an der vom Papste definierten Wahrheit ausgeschlossen seien, und das sei nur möglich, wenn der Papst mit Unfehlbarkeit spreche.

3. Die gallikanische Lehre müsse verurteilt werden, weil sie viele Gefahren für den katholischen Glauben in sich schließe, wie dies schon vorher trefflich dargetan worden sei.

4. Die gallikanische Lehre müsse vom Konzile verurteilt werden, weil sie schon mehreremal vom Heiligen Stuhle in entschiedenster Weise verurteilt worden sei.

Der Erzbischof Monzon y Martins von Granada[1] hob im Gegensatze zu Kardinal Rauscher lobend hervor, daß am Anfange des vierten Kapitels die Lehrgewalt des Papstes mit seiner Regierungsgewalt innig verbunden worden sei, weil sie innig zusammengehörten. Christus habe zugleich beide Gewalten dem hl. Petrus durch die Worte: ‚Weide meine Lämmer' usw., übergeben. Auch sei von den Päpsten diese höchste und volle Lehrgewalt ohne Widerspruch immer ausgeübt worden. Immer in allen Jahrhunderten sei sie von den Gläubigen, Priestern, Bischöfen und Konzilien, ja selbst von den Häretikern anerkannt worden, da diese nach ihrer Verurteilung durch die Bischöfe ihrer Provinz oft zum Papst ihre Zuflucht nahmen. Die Anerkennung der vollen und höchsten Lehrgewalt sei daher sehr treffend am Anfange des Kapitels ausgesprochen, denn sie sei das tiefste Fundament der Unfehlbarkeit des Papstes. Es ist, so führt der Redner den Beweis, definierter Glaubenssatz, daß der Papst die volle und höchste Lehrgewalt hat. Dies kann aber nicht sein, wenn seine Dekrete nicht irreformabel sind. Damit sie aber irreformabel sind, müssen sie mit der geoffenbarten Wahrheit übereinstimmen; mit der geoffenbarten Wahrheit stimmen sie jedoch nur dann überein, wenn der Papst unfehlbar ist. Wenn er irren kann, müssen seine Dekrete nach der geoffenbarten Wahrheit verbessert werden; dann aber hat er nicht die höchste und die volle Lehrgewalt. Denn wie kann jener der höchste Lehrer genannt werden, dessen Lehrdekrete von einem andern verbessert werden müssen? Wie ist der die Säule

[1] Ibid. IV a, 440 sqq.

und Grundfeste der Wahrheit, welcher selbst irren und die ganze Kirche in Irrtum führen kann?

Der Erzbischof erzählt bei dieser Gelegenheit, wie ihn während seiner Studienzeit ein Lehrer von der Fehlbarkeit des Papstes habe überzeugen wollen. Darauf habe er selber gefragt: Hat Christus den Papst zum Felsen und Lehrer der Kirche gemacht? Gewiß, antwortete jener, und alle Christgläubigen müssen mit äußerem und innerem Gehorsame die dogmatischen Dekrete des Papstes annehmen. Dann aber, so habe er als Schüler der Theologie erwidert, ist es absurd, daß der Papst irren kann, weil es dann absurd wäre, anzunehmen, daß ihm Christus die ganze Kirche unterworfen hätte. Etwas Absurdes aber habe Christus nicht getan[1].

Danach geht der Redner die im Schema angeführten Konzilstexte durch und zeigt mit bewundernswerter Klarheit gegen Rauscher und Connolly erstens, daß sie den vollen Wert konziliarischer Aussprüche haben, und zweitens, daß sie die Unfehlbarkeit des Papstes freilich nicht ausdrücklich — denn dann wäre keine Debatte über den Gegenstand mehr zulässig —, aber ganz gewiß einschließlich aussprechen.

Nachdem der Erzbischof auch noch andere tadelnde Bemerkungen des Kardinals Rauscher und des Erzbischofs von Halifax sowie die Vorschläge des Kardinals Guidi besprochen hat, dankt er schließlich seinen Zuhörern für die Aufmerksamkeit, die sie ihm geschenkt, den Vätern der Deputation für die vielen Mühen und Arbeiten, welche sie für das Schema auf sich genommen, und endlich den Rednern, sowohl denjenigen, welche für, als auch besonders jenen, welche gegen das Schema gesprochen, weil sie ihn im Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes so sehr bestärkt hätten. Letztere Worte wurden mit vielen Zeichen der Bestätigung aufgenommen. Und gewiß waren sie ganz nach dem Herzen der Väter der Majorität, da man in der Tat auch beim Lesen jener Reden gegen das Schema im Glauben an dasjenige, was sie bekämpften, nur bestärkt werden kann.

Nach der Rede des Erzbischofs von Granada wurde die 75. Generalkongregation geschlossen.

Der erste Redner in der 76. Generalkongregation vom 23. Juni war der Erzbischof Maupas von Zara in Dalmatien[2]. Er legt die Tradition der Kirche von Dalmatien, welche von Titus, dem

---

[1] Acta etc. IV a, 441 sq. [2] Ibid. IV a, 454 sqq.

Schüler des Apostels Paulus, und von andern Jüngern des Herrn und der Apostel den Glauben empfangen habe, schön und gründlich dar, und bezeugt die günstige Stimmung der Gläubigen und Priester jenes Landes für das Dogma. Er setzt in ausführlicher Rede die Beweise der Theologen Dalmatiens für dasselbe auseinander und spricht seine Überzeugung aus, daß die Definition dieser Lehre notwendig sei. ‚Der Charakter unserer Zeit‘, sagt er, ‚und besonders die Gefahr der Verführung, welcher die Gläubigen in unserem Zeitalter beständig ausgesetzt sind, verlangen durchaus, daß das unfehlbare Lehramt der Kirche beständig zur Stelle sei, damit die Irrtümer, welche allenthalben ausbrechen und unter dem falschen Schein von Wissenschaft nach allen Seiten ihr Haupt erheben, verurteilt werden. Ja diese Definition wird zur Notwendigkeit, weil sonst das beständig unfehlbare Lehramt in der Kirche nur in abstracto bestände, tatsächlich aber fehlte, da es unmöglich wäre, beständig alle Hirten der Kirche zu versammeln oder auch nur sie alle einzeln zu befragen.‘[1]

Der folgende Redner, Erzbischof Landriot von Reims, war ein Gegner der Definition. Er sprach fast doppelt so lange[2] als sein Vorredner, wobei er außerdem bemerkte, daß er noch sehr vieles ‚in scriptis‘ habe, aber vorziehe, darüber zu schweigen. Im ganzen spricht er sehr gemäßigt und bescheiden und gibt die Wahrheit der Lehre zu. In der feierlichen Abstimmung hat er später in der Tat mit *placet* gestimmt.

Zu Anfang seiner Rede bekennt sich der Erzbischof in Bezug auf die päpstliche Unfehlbarkeit zur Ansicht Fénelons[3], zweifelt aber, ob diese so gewiß sei, daß sie als ein Dogma des Glaubens definiert werden könne. Unter drei Bedingungen erklärt er sich bereit, das Schema zu unterschreiben, von denen die wichtigste ist, daß die Unfehlbarkeitslehre nicht als Glaubensdogma, sondern als wahre, katholische Lehre bezeichnet werde. Doch verspricht er alles gehorsam anzunehmen, was immer das Konzil entscheiden werde.

Besonders eingehend beschäftigt sich der Redner mit dem aus der Tradition geführten Beweis für die Unfehlbarkeit des Papstes,

---

[1] Ibid. IV a, 460. [2] Ibid. IV a, 464 sqq.

[3] Fénelons Lehre ist die des Schemas; im Anfang seiner *Dissertatio de Summi Pontificis auctoritate* legt er sie in folgenden Worten Bellarmins dar: ‚Pontificem, sive (ut persona privata). haereticus esse possit, sive non, non posse ullo modo definire aliquid haereticum a tota Ecclesia credendum.‘

den er in verschiedenen Punkten für anfechtbar hält; doch macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, daß er nicht behauptete, die Tradition über diese Lehre sei nicht bis zu dem Grade übereinstimmend, daß sie nicht definiert werden könne[1]. Er behauptet dann, daß viele gewöhnlich für die Lehre aus der Tradition angeführte Texte verstümmelt oder gefälscht seien oder nichts anderes bewiesen als den Primat. Als Beispiel nennt er den so gern aus Augustinus zitierten Satz: ‚Roma locuta est, causa finita est', der bekanntlich nur den Sinn des Augustinischen Ausspruches in prägnanter Form wiedergibt. Landriot behauptet, daß der von Augustinus wirklich geschriebene Satz[2] für die Unfehlbarkeit keine Beweiskraft habe, worin ihm andere Redner später widersprechen. — Wie der Redner sein französisches Vaterland und Bossuet gegen die Angriffe verteidigt, die im Konzile auf sie gemacht worden seien, haben wir schon früher berichtet[3].

Auf Erzbischof Landriot folgte der Erzbischof Yusto von Burgos[4], welcher für die Definition sprach und zunächst einige Änderungen im Wortlaut des Schemas vorschlug. So will er nicht, daß man den Papst unfehlbar in ‚den Dingen' der Moral nenne, man müsse ‚den Prinzipien' der Moral sagen, weil es nicht ganz gewiß sei, daß die Unfehlbarkeit sich auch auf die Beurteilung der moralischen Tatsachen beziehe. Die für die Unfehlbarkeit des Papstes schon beigebrachten Beweise aus der Tradition der spanischen Kirche vervollständigt der Redner besonders zu dem Zwecke, um zu zeigen, daß Kardinal Rauscher und Erzbischof Landriot mit Unrecht Zweifel darüber angeregt hätten, ob auch für die 130 Jahre nach dem fünften allgemeinen Konzile Traditionsbeweise aus der spanischen Kirche vorhanden seien[5].

Erzbischof Lynch von Toronto in Kanada spricht in kurzer Rede[6] für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Ganz anders äußert sich darüber der Bischof Losanna von Biella[7]. Eine solche Definition, so sagt er, indem er gleichzeitig sein Urteil dem Urteile seiner Zuhörer unterwirft, könne nicht angenommen werden, weil sie 1. alle moralische Würde gleichsam zu

---

[1] Acta etc. IV a, 467.

[2] ‚Iam hac de causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt: causa finita est; utinam aliquando finiatur error' (Sermo 131, n. 10. *Migne*, Patr. lat. XXXVIII, 734).

[3] S. oben S. 381 f. [4] Acta etc. IV a, 482. [5] Ibid. IV a, 485 sqq.

[6] Ibid. IV a, 492 sq. [7] Ibid. IV a, 494 sqq.

erdrücken scheine, 2. weil die Lehre nicht klar und evident, wie es sein müsse, aus den Offenbarungsquellen bewiesen werden könne und 3. weil sich die Unfehlbarkeit mit dem gegenwärtigen Zustande des Menschen nicht vertrage.

Sein Beweis für den ersten Satz läuft darauf hinaus, daß die Definition eine innere Unterwerfung des Menschen verlange, dies aber gegen die Würde des Menschen sei[1].

Als der Redner zur Begründung seines zweiten Satzes in Bezug auf die Worte Christi an Petrus: ‚Du bist Petrus‘ usw., bemerkte, daß sie keine Verleihung einer Gewalt, sondern bloß ein Versprechen besagten, griff Kardinal Bilio ein und bat ihn, zu bedenken, daß bei der Würde und der göttlichen Natur desjenigen, der das Versprechen gegeben habe, die Verheißung einer Gewalt einer Verleihung derselben gleich komme. Zugleich bemerkte er mit Bezug auf das vorher Gesagte, daß über die Verpflichtung der inneren Unterwerfung der Gläubigen unter die dogmatischen Konstitutionen des Papstes unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit sein könne, diese stehe bei allen Parteien fest, mögen sie die Unfehlbarkeit des Papstes verteidigen oder das Gegenteil behaupten. In der von der ganzen Kirche angenommenen Bulle *Vineam Domini* vom Jahre 1705 würden die Strafen und Zensuren, denen die Jansenisten verfallen seien, nicht nur über diejenigen verhängt, welche die jansenistische Lehre annähmen und verteidigten, sondern auch über diejenigen, welche behaupteten, solchen Konstitutionen genüge man durch äußeren Gehorsam oder das *silentium obsequiosum*. ‚Ich bedaure sehr‘, fügt der Präsident hinzu, ‚Sie, einen seines Alters wegen verehrungswürdigen und durch seine vielen der Kirche geleisteten Dienste angesehenen Mann, hieran erinnern zu müssen; aber meine Pflicht verlangt dies von mir.‘ Was Losanna hierauf antwortete, ist so verworren, daß es trotz mehrmaligen Lesens nicht zu verstehen ist.

Daß die Schrifttexte für die Unfehlbarkeit nicht genügend klar die Lehre bewiesen, glaubt er, erhelle daraus, daß einige ihre Beweiskraft bestritten. Unter den Aposteln trete, so bemerkte er ferner, der Vorrang Petri nicht hervor, worauf der Kardinal Bilio wieder eingriff und sagte, daß diese Behauptung ja ebenso ein Einwurf gegen den Primat wie gegen die Unfehlbarkeit sei; der Redner erwiderte, daß er gegen den Primat gewiß nichts sagen wolle.

---

[1] Ibid. IV a, 495 sq.

Seine dritte Behauptung, daß die Unfehlbarkeit mit dem gegenwärtigen Zustande der Menschennatur nicht verträglich sei, scheint er dahin zu verstehen, daß bei der Sündhaftigkeit der gefallenen Menschennatur die Unfehlbarkeit nicht denkbar sei. Es kann nach ihm nur dann eine Unfehlbarkeit des Papstes bestehen, wenn sie mit der Unsündhaftigkeit verbunden ist.

Auch die 77. Generalkongregation wurde mit der Rede eines Bischofs begonnen, welcher der Minorität angehörte. Bischof Whelan von Wheeling (Vereinigte Staaten)[1] sagt, daß er aus den Kontroversen mit den Protestanten, unter denen er lebe, nie etwas anderes gewußt habe, als daß die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit eine ganz freie Frage sei und den katholischen Glauben gar nicht berühre. Dieses sei auch die Lehre der englisch geschriebenen Kontroversbücher, deren sie sich in Amerika bedienten, und dies müsse auch wohl die Ansicht aller Gebildeten sein, da sie alle diese Bücher lesen. Er glaubt aber auch, dasselbe von den Katholiken Englands und Irlands annehmen zu müssen, die mit denselben Büchern sehr vertraut sind; das entgegengesetzte Zeugnis des Erzbischofs von Westminster sei zwar von höchstem Gewichte, doch stehe es ganz allein, und alle, welche über Kontroversen in England und Irland geschrieben hätten, behaupteten, soviel er wisse, das Gegenteil. Vielleicht gelte das, was er von Amerika, England und Irland gesagt habe, ebenso von Deutschland und Frankreich und andern Ländern Zentraleuropas.

Der Redner gesteht indessen, daß während der Behandlung der Frage im Konzil die Beweise, die für die päpstliche Unfehlbarkeit vorgebracht worden seien, großen Eindruck auf ihn gemacht hätten. Er schlägt folgende neue Formel vor: ‚. . . Declaramus, Romanum Pontificem, cum supremi doctoris et pastoris munere suo fungens pro apostolica sua auctoritate ex cathedra definit, quid de rebus fidei et morum in deposito traditionis contineatur, et proinde, quid ab omnibus tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium reiiciendum sit, non posse per divinam assistentiam errare; caput est enim corporis Christi et os Ecclesiae, cuius iudicia tenentur omnes accipere, si sicut ethnicus et publicanus esse non velint.‘[2] Die in dieser Formel enthaltene Lehre stimmt ganz mit der Lehre des Schemas überein. — Da der Redner bald nachher vom Konzil

[1] Acta etc. IV a, 504 sqq.

[2] Ibid. IV a, 512[1].

abgereist ist (4. Juli)[1], hat er an den Abstimmungen nicht teilgenommen.

Bischof Legat von Triest, der auch zur Minorität zählte, schlug am Ende seiner Rede[2] folgende Formel vor: ‚Docemus, Ecclesiam Christi omni veritate esse instructam per Spiritum sanctum, qui continuo cum ea manet; ideoque . . . definimus Romanum Pontificem, qui supremus est doctor in magisterio Apostolico, quum doctrinam fidei morumque suo iudicio confirmat, errare non posse.‘ — Man sollte glauben, daß wer diese Lehre vertrete, auch die Lehre des Schemas halte.

Der Bischof Cantimorri von Parma[3] sprach für die Definition; doch wollte er die verschiedenen Arten, auf die der Papst mit oder ohne die Bischöfe eine Definition erlassen könne, im Schema aufgeführt haben.

Der Bischof Keane von Cloyne in Irland[4] konstatiert im Beginne seiner Rede, ‚daß während des ganzen Konzils allen Vätern volle Freiheit der Rede gestattet worden sei, und unter allgemeinem Beifall fügt er hinzu, daß die Weisheit der Präsidenten und die Geduld und wechselseitige Liebe der Väter trotz der Verschiedenheit der Ansichten eine solche gewesen sei, daß die Väter sich nach ihrer Heimkehr die Würde und Majestät der ehrwürdigen Versammlung bis zum Ende ihres Lebens gern und mit Nutzen ins Gedächtnis zurückrufen würden‘. — Es ist erfreulich, dieses in dem Konzil selbst offen aussprechen zu hören, da die Feinde desselben die erhabene Versammlung so darstellen, als hätten die Präsidenten und die Väter der Majorität miteinander die Väter der Minorität unterdrückt. Mit Vorliebe schildern die Feinde des Konzils die Sitzungen so, als ob die Bischöfe der Majorität durch Zurufe die Reden der Minoritätsbischöfe gestört hätten. Der stenographische Bericht beweist, daß dies eine Unwahrheit ist. Wohl kommen zuweilen Zurufe und Bezeigungen des Mißfallens vor. Aber man hat dies nach Möglichkeit vermieden; ganz zu vermeiden war es nicht, und man muß sich wundern, daß es nicht viel häufiger geschehen ist. Die Redner gaben nur zu oft Veranlassung dazu. — Bezüglich der von den Vätern schriftlich eingereichten Bemerkungen sagt Keane, daß er wenigstens einige nicht ohne Schmerz gelesen habe. Denn indem sie die Beweise für die Unfehlbarkeit des Papstes zu widerlegen suchten,

[1] C. V. 756 c. [2] Acta etc. IV a, 512 sqq. [3] Ibid. IV a, 516 sqq.
[4] Ibid. IV a, 523 sqq.

untergrüben sie die Grundlagen für den Primat. Wenn sich ein Protestant oder Ungläubiger ihre Erklärungen der Stellen der Heiligen Schrift, die über Petrus handeln, zu eigen machen wollte, so würden diese Väter bei der Verteidigung der wahren katholischen Lehre vom Primate einen schweren Standpunkt haben.

Der Redner gibt dann eine Übersicht über die Beweise für die Unfehlbarkeit des Papstes. Unter den Traditionsargumenten erwähnt er auch den Zusatz zur Konstitution *De fide* des Vatikanischen Konzils, worin die Gläubigen ermahnt werden, die Lehrmeinungen zu meiden, welche der Heilige Stuhl verurteilt hat[1]. Aber auch abgesehen von dieser Bestimmung des Vaticanums selbst, kann der Katholik nicht leugnen und die Väter des Vatikanischen Konzils leugneten es nicht, daß alle Gläubigen verpflichtet sind, mit innerer Zustimmung die vom Heiligen Stuhle vorgeschriebenen Lehren anzunehmen und die von ihm verurteilten zu verwerfen. Daß dies aber die Unfehlbarkeit des Papstes zur Voraussetzung hat, ist auf dem Vatikanischen Konzil von mehreren Vätern bemerkt worden. Keane macht es in recht anschaulicher Weise klar. Was wird, so fragt er, ein Priester, der einer Lehrvorschrift des Papstes den Gehorsam verweigert, seinem Bischofe antworten, welcher ihn zum Gehorsame auffordert? Er wird sagen: ,Wenn es sich um meine zeitlichen Güter handelte oder um meine Arbeiten oder um eine rein disziplinäre Regel, so wäre ich zu allem bereit, um dem Papste meine Ehrfurcht und meinen Gehorsam zu bezeigen. Aber in dem gegenwärtigen Falle handelt es sich um meinen Verstand und meine Einsicht, um mein Gewissen. Wie mein offenes Auge unmöglich die am Himmel leuchtende Sonne nicht sehen kann, so ist es für meine Vernunft unmöglich, nicht die von mir durchschaute Wahrheit zu sehen; außer Gott, in dem alle Wahrheit ist, und der von ihm gegründeten Kirche und ihrer unfehlbar lehrenden Autorität gibt es niemand auf der Erde, der das Recht hat, mir eine Verpflichtung aufzuerlegen, wodurch ich zu glauben gehalten bin, das sei wahr, was meine Vernunft als falsch erkennt[2]; oder das sei falsch, was meine Vernunft mir als wahr vorstellt. Wenn darum nicht die Unfehlbarkeit des Papstes und folgerichtig die Unfehlbarkeit seiner Entscheidung feststeht, kann ich nicht gehorchen, ohne gegen mein Gewissen zu handeln; denn alles, was nicht aus dem Glauben, d. h.

---

[1] Acta etc. IV a, 527 sq.

[2] D. h. zu erkennen glaubt.

aus der innersten Überzeugung meines Geistes, hervorgeht, ist Sünde. Was kann ein Bischof, der nicht an die Unfehlbarkeit des Papstes glaubt, dem Priester auf eine solche Argumentation antworten?'[1] — Die Annahme der Unfehlbarkeit des Papstes ist in der Tat unabweisbar, wenn es wahr ist, daß den Lehrdekreten des Papstes innerer Gehorsam geleistet werden muß, was alle Bischöfe des Konzils annahmen und annehmen mußten. Wenn der Papst nicht unfehlbar ist, kann niemand von ihm zum inneren Gehorsam verpflichtet werden.

[1] Ibid. IV a, 528.

Neuntes Kapitel.

Die Rede des Bischofs v. Ketteler von Mainz. Umschau.

Ankündigung des Inhalts der Rede. — Erster Teil: Die von Melchior Canus aufgestellten Grundsätze zur Bestimmung der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Zweiter Teil: Bekämpfung der Lehre des vierten Kapitels als einer besonders von Cajetanus vertretenen extremen Schulmeinung. — Die von Cajetan aufgestellten Unterschiede zwischen der Gewalt des Petrus und der übrigen Apostel. — Bestreitung des ersten Unterschiedes. — Bestreitung des vierten Unterschiedes. — v. Kettelers Mißverständnis bezüglich des vierten Unterschiedes. — Berufung auf Bellarmin. — v. Kettelers Irrtum bezüglich der Lehre Bellarmins. — Umschau: — Die Frage nach der Opportunität gelöst. — Übergewicht der für die Unfehlbarkeitslehre vorgebrachten Beweise. — Schwierigkeit für die Gegner, ihre Ansicht aufzugeben. — Unklarheiten bei der Minorität.

Eine der merkwürdigsten Reden in der 77. Generalkongregation hielt Bischof v. Ketteler von Mainz[1]. Wenn er sich auch, wie wir sehen werden, bei einigen Behauptungen irrte, so kann man doch jedenfalls dem heiligen Ernste seine Achtung nicht versagen, mit der er auch diesmal seine Ansicht vertrat.

Den Inhalt seiner zweiteiligen Rede kündigt Bischof v. Ketteler gleich in den einleitenden Sätzen an, indem er sagt: ‚Bezüglich des vierten Kapitels möchte ich erstens den Antrag stellen, daß in der Konstitution klar und deutlich die allgemein angenommenen Grundsätze dargelegt werden, wodurch die päpstliche Unfehlbarkeit bestimmt und umschrieben wird. . . . Zweitens bin ich der Ansicht, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit, wie sie in dem Schema vorgelegt und in der „Relatio“ erklärt wird, eine Schulmeinung ist und nicht die gewöhnliche Lehre der Kirche über die Unfehlbarkeit des Papstes, wenn er „ex cathedra“ spricht, und so protestiere ich gegen die Absicht, diese Schulmeinung zur Würde eines katholischen Dogmas zu erheben.‘

Die Grundsätze, wonach die päpstliche Unfehlbarkeit zu bestimmen und zu umgrenzen wäre, findet der Redner bei Melchior

---

[1] Acta etc. IV a, 532 sqq.

Canus in seinem Werke ‚De locis theologicis'[1]; es sind folgende vier: 1. Wenn der Papst eine Kathedralentscheidung erlassen will, muß er über die betreffende Wahrheit wohl unterrichtet sein und deshalb alle Mittel anwenden, welche zur Erforschung der Wahrheit notwendig sind. 2. Die göttliche Vorsehung wird immer dafür sorgen, daß diese notwendigen Mittel angewandt werden. 3. Solche unfehlbare Entscheidungen dürfen nur aus Schrift und Tradition geschöpft werden. 4. Gegenstand der Unfehlbarkeit kann nur eine unmittelbar geoffenbarte Wahrheit sein oder doch eine solche, welche mit jener so innig zusammenhängt, daß ohne sie die geoffenbarte Wahrheit nicht rein bewahrt oder vorgelegt werden kann. Endlich ist der Beistand des Heiligen Geistes, von dem die Unfehlbarkeit abhängt, nur dann zu erwarten, wenn diese Regeln beobachtet werden. Ketteler erklärt zwar, daß sich diese Dinge von selbst verstehen, aber man müsse die Lehre so auseinandersetzen, daß nicht nur Theologen und Gelehrte, sondern auch andere den wahren Sinn des Dogmas erfassen könnten.

Der zweite Teil der Rede ist eine entschiedene Bekämpfung der im Schema enthaltenen Lehre, daß der Papst aus sich und ohne die Bischöfe unfehlbar sei, daß er bei einer Kathedralentscheidung, die er allein und ohne die Bischöfe erlasse, vor Irrtum bewahrt bleibe, und daß es zu ihrer Unumstößlichkeit eines weiteren Aktes der Bischöfe nicht bedürfe. Diese Lehre bezeichnet der Redner als unrichtig, weil sie das Haupt von den Gliedern trenne, und sie scheint ihm mit Schrift und Tradition in völligem Widerspruche zu stehen. Sie ist nach seiner Ansicht nichts anderes als eine extreme Schulmeinung, während die entgegengesetzte, die zu einem unfehlbaren Lehrakte die Mitwirkung der Bischöfe mit dem Papste fordere, die gewöhnliche Lehre der Theologen sei. Der Hauptvertreter jenes extremen Systems sei Cajetanus, der stets eine große Vorliebe für willkürliche Aufstellungen gezeigt habe. Man müsse die Unhaltbarkeit des Systems klarlegen, zu welchem jene Lehre gehöre und das sonst zugleich mit jener Lehre definiert werde.

Cajetan zähle[2] fünf Unterschiede auf, die zwischen der Gewalt des Petrus und der übrigen Apostel bestanden hätten. Bischof v. Ketteler stößt sich an dem ersten und vierten. Der erste Unterschied war der, ‚daß dem Petrus die Gewalt in ordentlicher Weise verliehen

[1] L. 5, cap. 5, q. 3 ad 1.

[2] De comparatione auctoritatis Papae et concilii cap. 3.

wurde, den andern aber aus besonderer Gnade'. Wie aus der Betrachtung der Stelle bei Cajetan sofort erhellt, soll das heißen, dem Petrus habe Gott selbst die Gewalt verliehen, wie er sie auch selbst regelmäßig den Nachfolgern Petri verleihe, während er sie den übrigen Aposteln ausnahmsweise selbst verliehen habe und ihren Nachfolgern stets mittelbar durch Petrus bzw. dessen Nachfolger verleihe. Diese Lehre Cajetans wird von vielen geteilt und kann keineswegs die Lehre einer extremen Schule genannt werden. Aber auch wenn man mit der andern Lehrmeinung annehmen will, daß die Bischöfe ihre Macht nicht mittelbar durch den Papst, sondern stets unmittelbar von Gott selbst erhalten, so wird dadurch die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gar nicht gefährdet, beide können ganz gut miteinander bestehen.

Ganz besonders scheint dem Redner der vierte Unterschied, den Cajetan zwischen der Gewalt Petri und derjenigen der übrigen Apostel aufstellt, zu mißfallen. Cajetan schreibt nämlich: ‚Der vierte Unterschied findet sich in der Dauer der Gewalten. Denn die Gewalt der andern Apostel sollte mit ihrem Leben enden, weil sie ihnen nur in ihrer eigenen Person für ihre eigene Person und nicht für ihre Nachfolger gegeben war. Die Gewalt des Petrus dagegen bleibt bis zur Vollendung der Zeiten, weil sie ihm in seiner eigenen Person nicht bloß für ihn selbst, sondern für alle seine Nachfolger verliehen worden ist, was die heiligen Lehrer mit andern Worten ausdrücken, wenn sie sagen, die Gewalt sei dem Petrus „in persona Ecclesiae" gegeben worden.'

‚Nach Cajetan', meint darum Bischof Ketteler, ‚hörten also alle Verheißungen, die Christus den Aposteln gemacht hat, mit deren Tode auf, die Gnadengaben der Apostel waren rein persönlicher Art, die sie ihren Nachfolgern nicht mitteilen konnten; dem Petrus allein sind jene ordentlichen Gewalten übertragen worden, die er seinen Nachfolgern mitteilen sollte, und die Bischöfe haben nichts, als was ihnen von den Nachfolgern Petri zugestanden wird.' Neuerdings habe Passaglia eine ähnliche Lehre aufgestellt und von seinen Schülern sei der eine oder andere noch weiter gegangen. Welchen Einfluß diese Schule auf die Ausarbeitung des Schemas gehabt habe, wolle er nicht untersuchen. Sicher zeigten sich die Lehren des Cajetanischen Systems in dem Berichte der Glaubenskommission. Wenn aber diese Lehre wahr sei, wenn die Gewalt der übrigen Apostel ein reines, außerordentliches Geschenk Gottes gewesen sei, dann freilich besitze der Nachfolger Petri nicht nur die unfehlbare Lehr-

gewalt, sondern auch die gesamte kirchliche Gewalt, ohne daß die Bischöfe in Betracht kämen, dann gäbe es überhaupt keine Nachfolger der Apostel mehr, deren Verheißungen ja mit ihrem Tode erloschen seien, dann sei freilich das Kirchenregiment überaus einfach und die Bischöfe gälten gegenüber dem Papste nicht mehr als gegenüber den Bischöfen die Pfarrer. Der Redner wundert sich nur, daß die Theologen diese einfache Sachlage bisher noch nicht durchschaut, sondern bei der Erklärung der kirchlichen Verfassung immer eine große Schwierigkeit und ein gewisses mystisches Dunkel verspürt haben.

Indessen löst sich Kettelers Schwierigkeit durch die einfache Tatsache, daß er den Cajetanus mißverstanden hat. Er scheint nur den Teil der Stelle vor Augen gehabt zu haben, den er gerade zitiert. Cajetan leugnet keineswegs, daß alle Apostel in den Bischöfen ihre Nachfolger haben, deren volle Gewalt er anerkennt, er sagt nur, was auch gewiß Bischof v. Ketteler nicht in Abrede stellen wollte, daß die Apostel mit Ausnahme des Petrus keine Nachfolger im Apostolate, speziell in dem Besitze der sich über die ganze Kirche erstreckenden Gewalt haben. Man lese nur die Stelle von dem vierten Unterschiede zu Ende! Da heißt es: ‚Aus diesem Unterschiede folgt, daß es keinen Nachfolger des Johannes oder Jakobus noch auch des Apostels Paulus in der den Aposteln eigenen Gewalt der universellen Leitung der Kirche gibt, da ja die Apostel die Regierungsgewalt überall ausübten: sondern nur in der Weihegewalt und der Regierungsgewalt über eine einzige bestimmte Kirche sind die Bischöfe ihre Nachfolger. Nur der Nachfolger des Petrus allein ist und heißt Papst [d. h. ist als sein Nachfolger im Besitze der allgemeinen Gewalt über die ganze Kirche].'[1]

Zum Schlusse beruft sich Bischof Ketteler für seine Behauptung, daß im Schema eine extreme Schulmeinung vorgelegt werde, auf die Autorität Bellarmins, eines Theologen, der wohl von keinem andern in der Verteidigung der Vorrechte des Apostolischen Stuhles übertroffen worden sei, der aber in sotanen Zeitverhältnissen vielleicht auch seinerseits nicht dem Vorwurfe entgehen würde, ein

[1] ‚Et ex hac differentia oritur, quod nullus est successor Ioannis aut Iacobi, nec etiam Pauli Apostoli in auctoritate Apostolatus universalis gubernationis Ecclesiae, sicut Apostoli gubernabant ubique: sed tantum in potestate ordinis et regiminis unius certae Ecclesiae succedunt Episcopi; sed solius Petri successor est et dicitur Papa' (l. c.).

heimlicher Gallikaner zu sein. Leider scheint dem Redner auch hier wieder der volle Text des angeführten Schriftstellers gefehlt zu haben. Hören wir Kettelers Worte! Sie lauten[1]:

‚Bellarmin handelt[2] über die Gewißheit des päpstlichen Urteils. Am Anfang sagt er, der Papst könne in vierfacher Hinsicht betrachtet werden: erstens als Privatperson oder Privatlehrer, zweitens als Papst, aber für sich allein, drittens als Papst, aber im Verein mit seinen gewöhnlichen Ratgebern, viertens als Papst, aber im Verein mit einem allgemeinen Konzil. Darauf macht er die Betrachtung des Papstes als Privatperson bzw. als Privatlehrer mit der Bemerkung ab, alle kämen darin überein, daß der Papst als Privatlehrer auch in Sachen des Glaubens und der Sitten irren könne.

‚Es erübrigen also noch die drei [andern] Betrachtungsweisen [die eben aufgezählt worden sind][3], woraus sich schon klar ergibt, was ich im Auge zu behalten bitte, daß Bellarmin den Papst für sich allein von dem Papste als Privatperson und Privatlehrer unterscheidet. Er betrachtet nämlich den Papst allein als öffentliche Person, die ihres öffentlichen Amtes waltet, aber ohne seine Ratgeber, ohne die Bischöfe, ohne die übrigen Lehrer, wie es im Schema heißt. Unter dieser Voraussetzung gibt es nur noch vier verschiedene Ansichten. Die erste ist häretisch, sie lehrt, der Papst könne eine Häresie lehren, auch wenn er mit einem allgemeinen Konzile eine Definition erlasse. Die zweite Ansicht lehrt, der Papst sei nur unfehlbar mit einem allgemeinen Konzile. . . . Diese Ansicht nennt er [Bellarmin] noch nicht eigentlich häretisch, aber ganz und gar falsch und der Häresie am nächsten. Die dritte Ansicht ist, der Papst könne unter keinen Umständen Häretiker sein und auch öffentlich keine Häresie vortragen, selbst wenn er allein eine Definition erließe. Diese Ansicht befindet sich nach Bellarmin im andern Extrem, da sie dem Papste Unfehlbarkeit zuschreibt, auch wenn er allein etwas definiert, während die vorhergehende [zweite] Sentenz seine Unfehlbarkeit einzig auf das allgemeine Konzil beschränkt. Und diese dritte Ansicht ist die Lehre des Schemas, worin der Papst als öffentliche Person, aber allein und ohne die

[1] Acta etc. IV a, 541 sqq. [2] De Rom. Pont. l. 4, cap. 2.

[3] ‚Deinde *supponit* modum considerandi Pontificem ut personam sive doctorem particularem dicens omnes in eo convenire posse Pontificem ut privatum doctorem etiam in rebus fidei et morum errare. *Restant* ergo tres modi considerandi Pontificem, scilicet Pontificem cum concilio generali, vel Pontificem cum suo concilio particulari, vel Pontificem solum' etc. (Acta etc. IV a, 542).

übrigen Bischöfe und Doktoren definierend gedacht ist. Diese Ansicht nennt aber Bellarmin probabel, doch nicht sicher. Die vierte Ansicht schließlich, der er selbst folgt, nennt er die allgemeinste bei fast allen Katholiken. Die Grenzen dieser Sentenz umschreibt er nicht in positiver und bestimmter Weise, doch sagt er am Anfang, diese vierte Ansicht halte ungefähr die Mitte zwischen der zweiten und dritten. Mit der zweiten Ansicht spricht sie dem Papste jede Unfehlbarkeit ab, wenn er außer dem allgemeinen Konzil eine Definition gibt, und mit der dritten schreibt sie ihm Unfehlbarkeit zu, auch wenn er allein etwas definiert.'[1] So die Lehre Bellarmins nach Bischof v. Ketteler.

In dieser Darstellung muß sie freilich besonders mit Bezug auf die vierte Ansicht wenn nicht widerspruchsvoll, so doch wenigstens unklar erscheinen, was sie doch in der Tat nicht ist. Der Redner hat sich nämlich gleich zu Anfang darin geirrt, daß er annimmt, Bellarmin schließe den Papst als Privatperson von der weiteren Betrachtung aus und beziehe folglich die vier verschiedenen Ansichten oder Lehrmeinungen, die er anführt, nur auf die drei übrigen Betrachtungsweisen des Papstes als einer öffentlichen Person. Das ist aber nicht der Fall. Nach den wirklichen Worten Bellarmins berücksichtigen auch die vier verschiedenen Lehrmeinungen den Papst sowohl als private wie auch als öffentliche Person. Was den Irrtum Kettelers verursachte, war offenbar der Umstand, daß Bellarmin, bevor er sich auf die vier Lehrmeinungen einläßt, zuerst noch die Punkte namhaft macht, worin die Katholiken und die Irrgläubigen oder doch die Katholiken unter sich derselben Meinung sind. An dieser Stelle nun bemerkt Bellarmin, die Katholiken stimmten auch darin überein, daß der Papst als Privatperson irren könne, aber er setzt gleich hinzu: ‚aus Unwissenheit' (ex ignorantia, was in Kettelers Zitat fehlt), um nämlich die ‚mala fides', die den Papst zum wirklichen Häretiker machen würde, auszuschließen. Denn das geben wieder nicht alle Katholiken zu, daß der Papst ein wirklicher Häretiker mit ‚mala fides' werden könne, wie das tatsächlich in der von Ketteler mißverstandenen dritten Lehrmeinung ausgedrückt wird. Hätte Bischof Ketteler nicht die oben erwähnte irrige Annahme gemacht, so wäre die Unklarheit gewiß verschwunden, die er nun bei

[1] ‚Cum secunda sententia summo Pontifici extra concilium generale definienti omne iudicium infallibile denegat, et cum tertia sententia eidem infallibilitatem adscribit, etiamsi solus rem aliquam definit' (ibid. IV a, 542).

der Auffassung der dritten und vierten Lehrmeinung empfinden mußte. Bellarmin kennzeichnet dieselben folgendermaßen: ‚Die dritte Ansicht ist die [der vorhergehenden, die den Papst selbst im Vereine mit dem Konzile einer Häresie für fähig hält] extrem entgegengesetzte und lehrt, der Papst könne in keiner Weise [auch nicht als Privatperson] ein Häretiker sein, und auch öffentlich keine Häresie vortragen, wenngleich er für sich allein eine Definition ausspricht.‘[1] . . . ‚Die vierte Ansicht liegt gleichsam in der Mitte und sagt, möge nun der Papst [als Privatperson] ein Häretiker sein können oder nicht, so könne er doch niemals etwas definieren und der ganzen Kirche zu glauben vorstellen, was häretisch ist. Das ist die allgemeinste Ansicht, zu der sich fast alle Katholiken bekennen.‘[2] — Und diese, müssen wir beifügen, und keine andere, ist auch die Ansicht, die im Schema vorgetragen wird.

Nach Bischof v. Ketteler sprach noch am selbigen Tage Msgr Lacarrière, der frühere Bischof von Guadeloupe, welcher mit aller Entschiedenheit für das Schema eintrat[3]. Bischof Lacroix von Bayonne und der Bischof Ullathorne von Birmingham verzichteten aufs Wort. Dann schloß die 77. Generalkongregation.

Unterbrechen wir hier für einige Augenblicke die einförmige Darstellung der Debatte über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, um eine kurze Umschau zu halten.

Daß das Konzil zur Definition dieser Lehre vorschreiten würde, war bei der übergroßen Zahl derjenigen Väter, welche sich von An-

---

[1] ‚Tertia sententia est in alio extremo, Pontificem non posse *ullo modo* esse haereticum, nec docere publice haeresim, etiamsi solus rem aliquam definiat‘ (De Rom. Pont. l. 4, cap. 2). — Dem entspricht die von Bellarmin (ibid. cap. 6): ‚De Pontifice ut est particularis quaedam persona‘ verteidigte These: ‚Probabile est pieque credi potest, summum Pontificem non solum ut Pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo.‘

[2] ‚Quarta sententia est quodammodo in medio, Pontificem, *sive haereticus esse possit sive non,* non posse ullo modo definire aliquid haereticum a tota ecclesia credendum. Haec est communissima opinio fere omnium catholicorum‘ (ibid. cap. 2). — Daß Bellarmin hier vom Papste für sich allein, ohne den Beirat der Bischöfe, spricht, folgt auch aus dem Einwande, den er sich macht: ‚Si quis autem peteret, an Pontifex erraret, si temere definiret?‘ und auf den er antwortet: ‚Sine dubio . . . omnes responderent, non fieri posse, ut Pontifex temere definiat, qui enim promisit finem, sine dubio promisit et media, quae ad eum finem obtinendum necessaria sunt‘ (ibid.).

[3] Acta etc. IV a, 544 sqq.

fang an dafür erklärt hatten, nicht zu bezweifeln. Zwei Fragen waren zu untersuchen: 1. ob die Lehre wahr und offenbart sei; 2. ob ihre Definition zeitgemäß sei. Über die zweite Frage war bisher viel debattiert[1] und geschrieben[2] worden, und es war, soweit man nach menschlicher Voraussicht urteilen konnte, klar zu Tage getreten, daß von der Definition schlimme Folgen nicht zu erwarten seien. Nur für die willige Aufnahme der Definition in weiteren Kreisen Deutschlands konnte man fürchten. So groß und trotzig zeigte sich hier der Widerstand gegen die Definition, daß selbst der Abfall einiger liberalen Katholiken nicht ausgeschlossen schien. In den andern Ländern der Christenheit war die Gesinnung der Katholiken der Definition günstig, was selbst von Frankreich galt, obgleich sich auch hier in einigen Kreisen eine heftige Abneigung dagegen äußerte. Die Gefahr, durch die Definition ein Schisma hervorzurufen, mußte von den Konzilsvätern allerdings erwogen werden. Anderseits waren die Kämpfe gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit auch wieder ein dringender Beweisgrund nicht nur für die Zeitgemäßheit, sondern auch für die Notwendigkeit der Definition derselben. Wenn die Lehre wirklich eine geoffenbarte war, so war es die Pflicht des Konzils, sie zu verteidigen und die Christen gegen diejenigen zu schützen, welche ihnen diese geoffenbarte Lehre entreißen wollten. Ihnen diese Lehre zu entfremden, war die Absicht derer, die sie bekämpften, und alle Mittel, auch Lüge, Verdrehungen, Hohn und Spott mußten ihnen dienen. Was würde geschehen, wenn die Gläubigen nicht davor gewarnt und wenn ihnen die Lehre nicht als Dogma, das sie zu glauben hatten, von dem höchsten Lehrtribunal vor die Seele gestellt würde?

Demnach blieb dem Konzil nur die Frage zu beantworten, ob die Lehre, um die es sich handelte, eine geoffenbarte Wahrheit sei. Diese Frage war für die meisten Väter längst entschieden, aber sie mußte konziliarisch diskutiert werden. Die Debatte aber konnte, soweit wir sie bis jetzt verfolgt haben, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nur ins günstigste Licht stellen. Die klare, zuversichtliche und unumstößliche Beweisführung der Verteidiger der Lehre war danach ebenso angetan, wie auch das unsichere Auftreten und die so offenbar unhaltbare Argumentation derjenigen, welche von der Definition zurückhalten und Zweifel gegen den Offenbarungscharakter der Lehre anregen wollten. Daß aber die für

[1] S. S. 213 ff. [2] S. S. 14 ff. Vgl. Zweiter Band, S. 263 ff.

den Offenbarungscharakter der Lehre vorgebrachten Beweise diejenigen, welche denselben in Abrede gestellt hatten, wirklich zur Änderung ihrer Ansicht veranlassen würden, durfte man trotzdem nicht so leicht erwarten. Denn es ist äußerst schwer für einen gereiften Mann, Ansichten, in die er sich hineingelebt, für die er sich erwärmt hat, auch wenn gute Gründe vorgebracht werden, alsbald mit der entgegengesetzten Ansicht zu vertauschen. Erzbischof Landriot[1], der in seiner Rede erklärte, daß er die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit für wahr halte und nicht gegen sie sprechen wolle, mag dieselbe schon früher angenommen und ihre Definition nur aus Gründen der Opportunität bekämpft haben. In Bischof Whelan[2] aber haben wir z. B. einen Mann, der von Jugend auf unter ungünstigen Einflüssen gelebt und die Lehre für falsch gehalten hat. Auch die kräftigsten Beweise, die für die Lehre vorgebracht wurden, konnten ihn nur zu dem Geständnis veranlassen, daß sie einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hätten. Freilich kommt der Vorschlag, den er macht, völlig auf die Lehre des Schemas hinaus. Bischof Legat[3] spricht etwas unbestimmt; doch ist auch die von ihm vorgeschlagene Formel der Definition durchaus der Lehre entsprechend. Andere, wie Erzbischof Mac Hale[4], reden mit großer Zurückhaltung, als wenn sie ihrer Sache nicht mehr völlig trauten. Erzbischof Landriot spricht den sonderbaren Wunsch aus, daß die Lehre als wahr und katholisch, aber nicht als Glaubensdogma definiert werden möge. Zuversichtlich sprechen von den Vätern der Minorität nur Erzbischof Connolly[5] und Bischof v. Ketteler[6]. Aber Connollys Ausführungen zeigen, daß er das Schema falsch verstanden hatte und darum Beweise forderte für Lehren, welche niemand aufstellte und die alle als Irrtümer verwarfen. In welche Mißverständnisse sich v. Ketteler bei der Erklärung der Theologen verwickelte, haben wir gerade eben gesehen.

Schon wer die Reden der Definitionsgegner rein äußerlich mit den Reden der Verteidiger der Unfehlbarkeit verglich, konnte sich, auch abgesehen von der Schwäche ihrer Beweise, dem Gedanken nicht verschließen, daß es nicht glänzend mit ihrer Sache stand. Einen ungünstigen Eindruck mußte es ferner hervorrufen, daß die Väter der Minorität allesamt mit solcher Begeisterung dem Kardinal

[1] S. S. 409 f. [2] S. S. 412 f. [3] S. S. 413. [4] S. S. 402.
[5] S. S. 404 ff. [6] S. S. 416 ff.

Guidi[1] beifielen und ihn als einen der Ihrigen feierten, obgleich derselbe etwas ganz wesentlich Verschiedenes von dem verteidigt hatte, was die Minorität im Anschluß an die gallikanischen Theorien zu lehren pflegte. Behauptete er ja nicht, wie es die Gallikaner taten, daß die dem Papste innewohnende Macht für den Akt einer Glaubensdefinition nicht ausreiche und deshalb durch die Macht der Bischöfe ergänzt werden müsse, sondern nur, daß der Papst sich beim Studium der zu entscheidenden Frage der Hilfe der Bischöfe bedienen müsse. Den Akt der Definition, sagte er, vollziehe der Papst allein und ohne die Bischöfe, aus eigener Machtvollkommenheit.

[1] S. S. 390 ff.

Zehntes Kapitel.

Die Debatten über den Wortlaut der Definitionsformel.

Kardinal Bilio setzt in der Glaubensdeputation die Änderung der ursprünglichen Formel durch. — Unzufriedenheit unter den Definitionsfreunden. — Bischof Meurin über die Bestimmung des Gegenstandes der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Definitionsformel. — Seine Formel wird von Kardinal Bilio abgewiesen. — Neue Verhandlungen in der Glaubensdeputation. — Neue Formel Bilios. — Kardinal Cullen legt der Generalkongregation eine Formel vor. — Beratungen der Glaubensdeputation über die Formel Cullens. — Weitere Formeln im Überfluß. — Bischof Martin empfiehlt der Generalkongregation einen Abänderungsvorschlag. — Bischof Nulty. — Alle Vorschläge werden der Glaubensdeputation überwiesen.

In der Spezialdebatte über das vierte Kapitel war die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit fast der ausschließliche Gegenstand der Verhandlung. Außerdem kamen nur noch Wünsche über Zusätze zum Kapitel oder andere geringere Änderungen zur Sprache Wir werden die bedeutenderen davon kennen lernen, wenn wir den Bericht über die Verhandlungen der Glaubensdeputation in dieser Sache hören[1]. Eine besondere Wichtigkeit hatte natürlich die Diskussion über die Fassung der Definitionsformel selbst, namentlich die Diskussion über die Worte, mit denen man das Objekt der päpstlichen Unfehlbarkeit bezeichnete, weshalb wir diese hier genauer verfolgen wollen.

Wir haben schon früher gesehen, daß die Väter der Glaubensdeputation über die Fassung der Definitionsformel nicht einig waren. In der ursprünglich der Deputation vorliegenden Formel war in Betreff des Gegenstandes der päpstlichen Unfehlbarkeit nur gesagt, daß der Papst ‚in Dingen des Glaubens und der Sitten' nicht irren könne und daß seine Unfehlbarkeit sich auf dieselben Gegenstände beziehe, auf welche sich die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt erstrecke. Wir erinnern uns, daß selbst Kardinal Bilio, der doch

[1] S. unten, Zwölftes Kapitel.

das Schema verfaßt hatte, dasselbe in Bezug auf den Gegenstand der Unfehlbarkeit ändern zu müssen glaubte und vorschlug, den Gegenstand genauer zu bestimmen und zu sagen, der Papst sei unfehlbar, wenn er definiere, was von der ganzen Kirche als geoffenbarte Wahrheit für wahr zu halten oder als dem Glauben widersprechend zu verwerfen sei[1]. Freilich fügte er dann hinzu, daß der Gegenstand der Unfehlbarkeit des Papstes derselbe sei wie der Gegenstand der Unfehlbarkeit der Kirche. Da man glaubte, die Gegner der Definition eher für diese als für die ursprüngliche Formel gewinnen zu können, fand Bilios Vorschlag unter den Mitgliedern der Glaubensdeputation manche Anhänger, und trotz des entschiedenen Widerspruchs anderer, wie namentlich des Erzbischofs Manning und des Bischofs Senestréy, setzte er es durch, daß das Schema mit der von ihm vorgeschlagenen Veränderung der Generalkongregation übergeben wurde.

Als man nun außerhalb der Glaubensdeputation von der geschehenen Veränderung Kenntnis erhielt, zeigten sich viele Definitionsfreunde sehr unzufrieden und beschlossen, ihr möglichstes zu tun, um dem Schema seine frühere Gestalt wiederzugeben. Zu dem Ende veranstalteten sie private Zusammenkünfte bei dem Erzbischofe de La Tour d'Auvergne und dem Bischofe Roullet de la Bouillerie, an denen der Erzbischof Manning, die Bischöfe Mermillod, Sergent, Meurin, Fillion, Senestréy und die Generalvikare d'Alzon und Chesnel teilzunehmen pflegten. Sie alle waren der Ansicht, daß über den Gegenstand der Unfehlbarkeit des Papstes nicht mehr gesagt werden solle, als daß er derselbe wie derjenige der Kirche sei[2].

Bischof Meurin überreichte eine von ihm mit Hilfe einiger Theologen verfaßte Formel des vierten Kapitels und legte die Gründe dar, warum das den Vätern übergebene Schema nicht gebilligt werden könne. Die Formel darf, so sagte er, keinen Zweifel übrig lassen, daß die Unfehlbarkeit des Papstes sich hinsichtlich ihres Gegenstandes ebensoweit erstreckt wie die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt. Die den Vätern vorgelegte Formel aber läßt dies im ungewissen. Die Theologen pflegen zu sagen, daß der Papst in den Fragen, die sich auf den Glauben und die Sitten beziehen, unfehlbar ist. Die Formel aber sagt, daß der Papst unfehlbar

[1] ‚. . . quum . . . definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium reiiciendum sit.' S. oben S. 127.

[2] Quae de definitione infallibilitatis Romani Pontificis acta sint n. 30.

ist, wenn er definiert, was in den Dingen des Glaubens und der Sitten von der ganzen Kirche als Glaubenssatz zu halten oder was als Häresie zu verwerfen sei. Unter solchen Gegenständen verstehen die Theologen dasjenige, was formell geoffenbart und darum mit göttlichem Glauben für wahr zu halten, und dasjenige, was diesem direkt entgegengesetzt ist. Nach der Lehre der Theologen aber greift der Gegenstand der Unfehlbarkeit der Kirche weiter und umfaßt auch dasjenige, was mit der geoffenbarten Wahrheit so innig verbunden ist, daß seine Leugnung die Leugnung der geoffenbarten Wahrheit nach sich zieht, sie umfaßt ferner die dogmatischen Tatsachen, die Kanonisation der Heiligen und bezieht sich auch auf die Verurteilung von Irrtümern, die noch nicht die Zensur der Häresie verdienen.

Bischof Meurin belegt dies durch verschiedene Zitate. Wenn nun auch, so fährt er fort, die Lehre dieser Theologen im Schema nicht zu definieren ist, so darf das Schema doch kein Präjudiz dagegen schaffen und darum nichts enthalten, was den Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit einschränkt. Man erwidere nicht, daß das Schema nur erkläre, der Papst sei unfehlbar, wenn er definiere, was die ganze Kirche als Glaubenswahrheit festzuhalten und als Häresie zu verwerfen habe, aber nicht, daß seine Unfehlbarkeit über diesen Gegenstand nicht hinausgehe. In diesem Sinne hat die Deputation freilich das Kapitel geschrieben. Aber dasselbe gibt eben auch zu einer andern Erklärung Anlaß. Man wird sagen, das Konzil habe seine Worte absichtlich gewählt, um eine Einschränkung zu machen, und man wird zu dieser Erklärung um so eher geneigt sein, als es im vorigen und auch im gegenwärtigen Jahrhundert Theologen gegeben hat, welche die Unfehlbarkeit der Kirche allein auf das beschränkten, was formell geoffenbart ist, und es ist bekannt, daß einige, die der Freiheit der Wissenschaft zu sehr das Wort reden, allen Anforderungen des Glaubens genügt zu haben meinen, wenn sie Ansichten ausschließen, welche offene Häresien sind. Es steht darum zu befürchten, daß alle diese Leute in ihrer Unzufriedenheit darüber, daß sie die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht völlig hintertreiben konnten, den Worten des Schemas einen einschränkenden Sinn zuschreiben und sich auch künftighin bei falschen philosophischen Ansichten u. dgl. vor den Dekreten des Papstes sicher wähnen werden.

Vor dieser beschränkenden Auslegung ist das Schema auch nicht dadurch geschützt, daß es im folgenden sagt, die Unfehlbarkeit des

Papstes erstrecke sich auf denselben Gegenstand wie die Unfehlbarkeit der Kirche. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn ausdrücklich erklärt würde, daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich weiter erstreckt als auf die formell geoffenbarten Wahrheiten. Bei der jetzigen Fassung des Schemas wird man im Gegenteile schließen, daß, da der Gegenstand der Unfehlbarkeit des Papstes sich nur auf das formell Geoffenbarte beziehe und die Unfehlbarkeit der Kirche dasselbe Objekt habe wie die Unfehlbarkeit des Papstes, auch die kirchliche Unfehlbarkeit sich nur auf das formell Geoffenbarte erstrecke [1].

Als Bischof Meurin seine Formel und die schriftliche Begründung der Notwendigkeit, die Formel des Schemas zu verändern, dem Kardinal Bilio übergeben wollte, wurde er von diesem mit Unwillen abgewiesen [2].

Noch andere Schemata wurden in diesen privaten Beratungen vorgelegt [3], auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Aber auch im Schoße der Glaubensdeputation zeigte sich bald wieder ein Wechsel der Stimmung. Schon bei der vierundvierzigsten Sitzung am 22. Mai erhob sich dort wieder der Kardinal Bilio zu der Erklärung, viele Väter seien mit den Veränderungen, welche die Deputation am Schema vorgenommen hätte, unzufrieden, und zwar aus nicht zu verachtenden Gründen. Er legte diese Gründe dar und wiederholte jetzt fast dasselbe, was am 7. Mai Erzbischof Manning und Bischof Senestréy gegen die Formel vorgebracht hatten [4]. Bischof Martin blieb auch jetzt noch ein Verteidiger des Schemas, und auf seiner Seite standen die Erzbischöfe Dechamps, Spalding und Steins. Fast alle übrigen Deputationsmitglieder waren dagegen für eine Umgestaltung [5]. Als die Spezialdebatte des Schemas *De Ecclesia Christi* begann (6. Juni), ging Kardinal Bilio ernstlich ans Werk, eine neue Formel zu entwerfen. Am 8. Juni legte er eine solche der Glaubensdeputation vor. Sie war von P. Kleutgen verfaßt und von P. Franzelin gebilligt worden, aber bei der Besprechung derselben zeigte es sich, daß sie nicht befriedigte, wenn auch manches daran gefiel [6].

---

[1] C. V. 1704 a sqq. Docum. 563, 1 ist die Ausführung Meurins.
[2] Quae de definitione etc. n. 31.
[3] C. V. 1709 d sqq. [4] S. oben S. 126 f.
[5] Quae de definitione etc. n. 36.
[6] Ibid. n. 37. C. V. 1643 c sqq.

Unterdessen begann in der Generalkongregation vom 15. Juni die Spezialdebatte über das vierte Kapitel. Am zweiten Tage der Debatte (18. Juni) hielt der Kardinal Cullen von Dublin seine Rede. Er erklärte sich mit der Definition zufrieden, nicht aber mit der vorgelegten Definitionsformel und schlug eine andere vor, worin auch der Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit in jener Weise dargelegt wurde, wie es die Majorität der Deputationsväter bei ihren letzten Beratungen als wünschenswert erkannt hatte. Die Formel, welche Kardinal Cullen vorschlug, war ihm von Kardinal Bilio eingegeben worden. Sie lautete: ‚Itaque Nos, traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, fidei catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum Pontificem, cui in persona B. Petri a Christo Domino dictum est: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et iterum: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; — cum doctrinam de fide et moribus, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentibus, pro sua in universam Ecclesiam auctoritate definit, per assistentiam Spiritus sancti ea infallibilitate gaudere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam instructam esse voluit; ideoque haec Romani Pontificis decreta ex sese irreformabilia esse. Si quis autem huic Nostro decreto contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, sciat se a veritate fidei catholicae et ab unitate Ecclesiae defecisse.‘ [1]

Kardinal Bilio las die von Kardinal Cullen vorgeschlagene Formel am folgenden Tage in der Glaubensdeputation vor. Sie gefiel allgemein, doch wurde kein Beschluß gefaßt [2]. Auch von andern wurden wieder Versuche gemacht, eine allseitig befriedigende Formel aufzufinden, und noch in derselben Sitzung verlas Kardinal Bilio auch eine solche, welche von Manning und Franchi entworfen worden war [3].

In der einundfünfzigsten Sitzung der Deputation (26. Juni) legte Bilio die Formel Cullens noch einmal zur Prüfung vor und stellte die Frage, ob man nunmehr diese oder eine andere ähnliche von seiten der Deputation der Generalkongregation empfehlen solle. Die Deputation war aber der Ansicht, man solle im Augenblicke der

---

[1] Acta etc. IV a, 341; cf. C. V. 1645 c sq. — Quae de definitione etc. n. 39.
[2] Ibid. n. 39.
[3] Ibid.; cf. C. V. 1689 c et 1710 c.

Generalkongregation überhaupt keine Formel vorlegen, sondern auf die Vorschläge warten, welche von den Vätern schriftlich eingereicht würden, um dann aus den vorgeschlagenen Formeln die beste auszuwählen [1]. Die Formeln kamen in der Tat im Überfluß. Selbst die Väter, welche die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verhindern suchten, blieben nicht müßig. Sie erschienen mit unbestimmt gehaltenen Formeln, welche nach beiden Seiten hin gedeutet werden konnten, und suchten die andern dadurch für dieselben zu gewinnen, daß sie erklärten, auch sie würden der Definition zustimmen, wenn sie in solchen Worten stattfände [2].

In der Generalkongregation folgten dem Kardinal Cullen noch mehrere Redner, die bezüglich des Gegenstandes der Unfehlbarkeit eine ähnliche Veränderung vorschlugen wie er. So die Erzbischöfe de La Tour d'Auvergne [3] und Monzon y Martins [4]. Von besonderem Interesse ist es, daß auch Bischof Martin von Paderborn, der Verfasser und eifrigste Verteidiger der jetzt so allgemein beanstandeten Formel [5], dieselbe nunmehr aufgab. Er erklärte zwar, daß die Formel des Schemas ihm völlig zu genügen scheine. Da sie jedoch auch unter den Vätern, welche die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit befürworteten, so viele Gegner habe, so wolle er eine einfachere Formel vorschlagen. Die Stelle über das Objekt der Unfehlbarkeit lautet darin folgendermaßen: ‚. . . tamquam fidei dogma declaramus, Romanum Pontificem . . . in definiendis rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, vi assistentiae divinae errare non posse.' [6] Sehr entschieden trat für eine ähnliche Veränderung des Schemas der Bischof Nulty von Meath ein. ‚Der Papst', sagte er, ‚übt sein Amt, die Gläubigen zu belehren und zu unterrichten, durch Darlegung der Wahrheiten des Glaubens, vor allem aber und besonders durch Darlegung jener Wahrheiten, die mit den Wahrheiten des Glaubens wesentlich verbunden sind. Darum heißt die Unfehlbarkeit des Papstes bezüglich der ersten Klasse von Wahrheiten allein definieren nichts anderes als sie bezüglich der zweiten leugnen, und das ist um so mehr der Fall, weil die Zeugen und Richter in Glaubenssachen aufgefordert worden sind, über die päpstliche Unfehlbarkeit in Betreff beider

[1] Quae de definitione etc. n. 40; cf. C. V. 1691 a.
[2] Quae de definitione etc. n. 42.
[3] 75. Generalkongregation (22. Juni). Acta etc. IV a, 438.
[4] Ibid. IV a, 449. [5] S. oben S. 125 u. 429.
[6] 79. Generalkongregation (30. Juni). Acta etc. IV a, 601. C. V. 1713 b.

Klassen ein Urteil zu fällen, und weil alle Gläubigen die ganze Wahrheit über diesen Gegenstand aufs sehnlichste erwarten.'[1]

Die ganze Reihe von Vorschlägen, die den Präsides zum Zwecke einer entsprechenden Änderung des Schemas eingereicht wurden, hatte die Glaubensdeputation ihrem Urteile zu unterwerfen. Die Veränderung, die sie schließlich der Generalkongregation empfahl und welche diese auch endgültig annahm, kommt, wie wir später sehen werden, der von Kardinal Cullen vorgeschlagenen Formel am nächsten.

[1] 81. Generalkongregation (2. Juli). Acta etc. IV b, 57.

Elftes Kapitel.

Fortsetzung und Schluß der Spezialdebatte über das vierte Kapitel.

Verlangen nach dem Ende der Debatten. — Brief von acht französischen Bischöfen. — Der schädliche Einfluß der Sommerhitze. — Warum das Konzil sich bis in den heißen Sommer hinauszog. — Fünf Bittgesuche um Schluß der Debatte werden von den Präsidenten nicht berücksichtigt. — 78. Generalkongregation: Vitali. — Ginoulhiac. — Caixal y Estrade. — Amat. — Moriarty. — 79. Generalkongregation: Sergent. — Zelo. — Martin. — Ferrè. — Maupoint. — Vérot. — 80. Generalkongregation: Payá y Rico. — Colet. — Maret. — Davids ‚negatives Argument' gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Freppel dagegen. — Adames. — Greith. — 81. Generalkongregation: Abstimmung über die Einleitung und die beiden ersten Kapitel. — Viele Väter verzichten aufs Wort. — Nulty. — Mermillod. — Meignan. — Ramadié. — Martinez. — Moreyra. — Aggarbati. — Gastaldi. — Freppel widerlegt verschiedene Einwürfe der Definitionsgegner. — Die Bemühungen zur Abkürzung der Debatten. — Aufzeichnung Feßlers darüber. — Brief Faicts darüber. — 82. Generalkongregation: Bericht der Akten. — Alle Redner mit zwei Ausnahmen verzichten aufs Wort. — Die Spezialdebatte wird geschlossen.

Mit der 77. Generalkongregation waren nun schon sechs ausschließlich über das eine Kapitel gehalten worden, in welchen an die dreißig Redner über den einen Gegenstand gesprochen hatten. Gegen siebzig standen noch auf der Rednerliste. Die Väter schauten sehnsüchtig nach dem Ende der anscheinend unendlichen Debatte aus.

Diese Sehnsucht offenbart sich in einem uns vorliegenden Briefe[1] acht französischer Bischöfe an die Präsidenten vom 24. Juni. Sie dringen auf Beschleunigung der Arbeiten und schlagen vor, auch an Sonntagen Generalkongregationen abzuhalten, ja für die Nachmittage eine zweite Generalkongregation anzusetzen oder jedenfalls die Generalkongregation an den Tagen, an denen sie des Morgens aus irgend einem Grunde ausgefallen, am Nachmittage nachzuholen.

[1] Der Brief ist im Archive.

Bei den Vätern der Majorität solle man ferner allen Einfluß aufbieten, um sie zu bewegen, auf ihre Reden Verzicht zu leisten. Allgemein aber solle man darauf dringen, daß die Redner sich der äußersten Kürze befleißigten und sich damit begnügten, Verbesserungsvorschläge zu machen und dieselben kurz zu begründen; endlich werden die Präsidenten gebeten, jeden Redner, der vom Thema abweiche, sofort zu unterbrechen und zu dem Gegenstande der Verhandlung zurückzuführen.

Daß man alle Mittel anwandte, um nutzlose Verlängerungen der Debatte zu verhüten, war natürlich sehr zu empfehlen. Aber größere Anstrengungen durfte man den Vätern nicht zumuten. Dies verbot die Hitze, welche gegen Ende Juni eingetreten war.

Die römische Hitze pflegt um die Zeit der Sonnenwende ihren Höhepunkt zu erreichen und wird dann besonders für Fremde, die an ein kühleres Klima gewöhnt sind, fast unerträglich. Sie ist jetzt in die Häuser eingedrungen, in welchen sich bis dahin noch ein Rest der Winterfrische erhalten hatte; nirgendwo mehr wird Kühlung geboten, und selbst während der Nacht hält die Sommerglut an und hindert einen erquickenden Schlaf. Von dieser feindlichen Macht sahen sich also die Väter Tag und Nacht verfolgt, und es war eine schwere Aufgabe für sie, in dieser erschlaffenden Hitze täglich vor acht Uhr nach der Basilika des hl. Petrus zu wandern und dort vier bis fünf Stunden einer Reihe von vier bis sechs teilweise längeren Vorträgen beizuwohnen, in denen wenig Neues und Interessantes mehr vorkam. Ganz übermäßig waren die Anstrengungen derjenigen zu nennen, welche besondern Deputationen und Ausschüssen angehörten, wie vor allem der Mitglieder der Glaubensdeputation, die fast täglich einer, zuweilen selbst zwei Sitzungen ihrer Deputation beiwohnen und sich in die vielen Arbeiten derselben teilen mußten.

Wenn Erzbischof Haynald von Kalocsa später in einem Schreiben an Kardinal Antonelli[1] die Punkte aufzählt, in welchen sich die Bischöfe über das Verhalten der Kurie beim Konzil hätten beklagen dürfen, so betont er besonders diesen, daß sie in der schrecklichen Hitze des Sommers das Konzil fortgesetzt und die Bischöfe in Rom festgehalten habe. Aber der Grund, weshalb sich das Konzil bis in die Hitze des Sommers verschleppte und eine Vertagung desselben wegen der Hitze nicht statthaft war, lag eben im Vorgehen

[1] S. unten Viertes Buch, Viertes Kapitel.

der Mitglieder der Minorität. Diese wollten die Absicht der bei weitem größten Zahl der Väter, die päpstliche Unfehlbarkeit zu definieren, um jeden Preis verhindern, und da sie sahen, daß sie offenbar unterliegen würden, wenn es zur Entscheidung kommen sollte, so richteten sie ihr ganzes Streben darauf hin, die Konzilsverhandlungen in die Länge zu ziehen, damit die Debatte vor Beginn der Sommerhitze noch nicht erledigt wäre; nach dem Eintreten der Hitze hofften sie dann eine Vertagung des Konzils durchzusetzen [1]. Hierdurch, glaubten sie, würde die Entscheidung in unendliche Fernen hinausgeschoben oder ganz unmöglich gemacht werden. Alle Vorschläge, welche die Väter der Minorität bezüglich der Geschäftsordnung machten, schienen ebenso wie manche ihrer Reden darauf angelegt zu sein, eine Verzögerung der Verhandlung herbeizuführen, und gegen alle Vorschläge, welche von andern zur Beschleunigung der Verhandlungen gemacht wurden, protestierten sie. Als in der Generaldebatte nichts Neues mehr vorgebracht wurde und man darum den Schluß der Debatte beantragte und durchsetzte, erhoben die Minoritätsbischöfe Protest und klagten wie über ein erlittenes Unrecht [2].

Mitte Juni war man trotz aller Gegenbemühungen der Minorität zur Spezialdebatte des vierten Kapitels gelangt. Hätte man nun, bevor sie zu Ende geführt war, der unterdessen eingetretenen großen Hitze wegen das Konzil vertagt, so hätte die Minorität freilich alles, was sie wollte, erreicht gehabt, die Wünsche der Majorität aber wären durchkreuzt worden; das Schema der ersten Konstitution über die Kirche wäre, als nur noch wenig zu ihrer dogmatischen Feststellung fehlte, beiseite gelegt worden, und die heftigen in der

---

[1] Quae de definitione etc. n. 28. Die französischen Minoritätsbischöfe drangen stets bei ihrer Regierung darauf, daß sie in Rom eine Vertagung des Konzils betreibe. S. Zweiter Band S. 703 ff.

[2] S. oben S. 286 f. — Friedrich teilt (Tagebuch, Rom, 5. April 1870, S. 300 ff.) eine Art Obstruktionsprogramm mit, das Bischof Hefele für die Minorität entworfen habe. Darin heißt es unter anderem: ‚4. Es ist eingeleitet, daß fast jedes Mitglied der Minorität die Infallibilitätsfrage von einem besondern Standpunkte aus beleuchte. Nur durch flagranten Bruch der Geschäftsordnung würde vor Abhaltung dieser Reden der Schluß der Debatte dekretiert werden können. Wenn es aber trotzdem geschehen sollte, dann müsse feierliche Verwahrung gegen die Unterdrückung der Redefreiheit eingelegt werden.‘ — Zugleich gesteht Friedrich: ‚Wer übrigens den weiteren Verlauf der Verhandlungen kennt, sieht, daß dieses Memorandum Hefeles die Norm für das spätere Verhalten der Minorität bildete‘ (a. a. O. S. 302, Anm. 1).

Kirche entstandenen Stürme würden ungestört weiter getobt und unter den Gläubigen wahrscheinlich großen Schaden angerichtet haben. Darum glaubte die Leitung des Konzils die wenigen Tage, die noch zur Vollendung der Debatte erforderlich waren, trotz der lästigen Hitze aushalten zu müssen.

Viele Väter waren indessen Ende Juni der Ansicht, daß über das vierte Kapitel genug debattiert worden sei und daß die Diskussion geschlossen werden solle. Fünf Bittgesuche[1] an die Präsides aus dieser Zeit liegen uns vor, in welchen dieselben gebeten werden, die Väter gemäß der elften Regel der Geschäftsordnung[2] über die Frage abstimmen zu lassen, ob die Debatte geschlossen werden solle. Diese Bittgesuche waren im ganzen von vierundvierzig Vätern unterschrieben. Sie betonen, daß über den einen Gegenstand während der Generaldebatte über das ganze Schema und jetzt wieder während der Spezialdebatte über das vierte Kapitel so viel gesagt worden sei, daß nichts Neues mehr vorgebracht werden könne, und daß sie, während ihre Anwesenheit in der Heimat durchaus notwendig sei, in Rom unnütz ihre Zeit mit Anhörung beständig wiederholter Dinge vergeudeten.

Aber die Präsidenten, welche auf solche Anträge hin die Anfrage an die Väter richten konnten, aber nicht mußten[3], beachteten sie diesmal nicht und schienen entschlossen zu sein, den Strom der Rede weiter fließen zu lassen und, solange noch jemand zu sprechen wünschte, in Geduld auszuharren.

Es kam die 78. Generalkongregation (28. Juni). Die Reden wurden in gewohnter Weise fortgesetzt.

Der erste Redner, Bischof Vitali von Ferentino[4], spricht zu Gunsten der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Der zweite Redner, Msgr Ginoulhiac[5], früher Bischof von Grenoble, seit gestern Erzbischof von Lyon, ist als entschiedener Gegner der Definition bekannt. Im Anfange seiner Rede bemerkt er, daß er nicht über die Lehre des Schemas, sondern über die Formel der Definition sprechen wolle. Indem er aber seine Vorschläge zur Änderung der Formel begründet, sucht er die Lehre selbst zu ändern und beantragt, die sog. Lehre des hl. Antoninus, die uns hinreichend bekannt ist, zu definieren.

---

[1] Acta etc. IV b, Appendix altera p. 490 sqq.
[2] C. V. 69 a sqq. [3] Ibid.
[4] Acta etc. IV a, 550 sqq. [5] Ibid. IV a, 553 sqq.

Bischof Caixal y Estrade von Urgel[1], welcher nun folgt, drückt seine Freude darüber aus, daß jetzt die päpstliche Unfehlbarkeit definiert und der zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel aufgekommene Irrtum verworfen werde. Er schlägt drei Kanones über die Unfehlbarkeit vor.

Auch Bischof Amat von Monterey[2] will die Definition; doch beantragt er eine von den Vätern mit Unwillen aufgenommene Veränderung des Schemas. Daß der Papst unfehlbar sei in Entscheidung aller Kontroversen, die in Dingen des Glaubens und der Sitten in der Kirche entstehen, hält er für gewiß: das ist bewiesen durch die Schrifttexte, welche im Schema enthalten sind, und durch die Traditionsbeweise, welche im Laufe der Debatte vorgebracht wurden. Aber daß der Papst unfehlbar sei ohne vorausgehende oder gleichzeitige oder nachfolgende Billigung seiner Glaubensdekrete durch die Bischöfe und daß er ohne jede andere Bedingung ganz wie die Kirche unfehlbar sei, folge aus jenen Schrifttexten und Väterstellen nicht. Es ist nicht leicht, die subtilen Ausführungen und langen Sätze des Redners zu verstehen. Wenn der Papst eine Kontroverse entscheide, sagt er, so ständen auf seiner Seite nicht nur jene Bischöfe, die in der Kontroverse für die Wahrheit kämpften, sondern auch alle andern auf der ganzen Welt, welche der Wahrheit folgten und wünschten, daß die Sache vom Papste entschieden werde.

Bischof Moriarty von Kerry[3] ist gegen die Definition. Seine Stellung zu ihr drückt er in folgenden Worten aus: ‚Von uns wird nicht verlangt, eine theologische Meinung auszuwählen, wie es die Väter des Konzils von Vienne in Betreff der eingegossenen Tugenden getan haben, sondern ein Dogma des Glaubens zu definieren, welches von allen unter Verlust des Heils anzunehmen ist, nämlich daß der Papst in den Dekreten über Glauben und Sitten schlechthin nicht irren könne. Und obgleich es jetzt noch erlaubt ist, unter Beobachtung der Rücksichten der Liebe dafür und dawider zu sprechen, so halten mich doch die schwerwiegenden Beweise, auf denen die Lehre beruht, sowie das gewichtige Ansehen der Theologen und der Väter dieser Versammlung ab, diese Lehre anzugreifen; sie aber als ein Glaubensdogma im Sinne des Schemas zu definieren, verbietet mir meine ebendiesem Heiligen Stuhle geschworene Anhänglichkeit und Ehrfurcht sowie die Nutzlosigkeit der Definition, die Abneigung

[1] Ibid. IV a, 559 sqq. [2] Ibid. IV a, 568 sqq.
[3] Ibid. IV a, 575 sqq.

vor Neuerungen, die Sorge für das Heil der Seelen und der Mangel voller Gewißheit über ihre göttliche Offenbarung.‘ [1]

Der Redner sucht dann zu zeigen, warum die Anhänglichkeit und Ehrfurcht gegen den Heiligen Stuhl anraten müsse, von der vorgelegten Definition abzustehen, und daß die im Kapitel enthaltenen Beweise den Offenbarungscharakter der zu definierenden Lehre nicht hinreichend begründeten. Von dem ersten können wir absehen; was er aber in Bezug auf das zweite sagt, wollen wir kurz darlegen.

Die Worte: ‚Weide meine Lämmer‘, glaubt Moriarty, bewiesen zwar die höchste Lehrautorität des Papstes, aber nicht die Unfehlbarkeit desselben. Die Worte: ‚Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke‘, haben nach ihm den Sinn: ‚Obgleich dein innerer Glaube wanken kann oder wird, so habe ich für dich gebetet, daß dein äußerer Glaube nicht wanke.‘ Der Redner stellt dann diesen Texten die Stellen der Heiligen Schrift entgegen, aus denen die Theologen die Unfehlbarkeit der Kirche beweisen und in denen vom gesamten kirchlichen Lehrkörper die Rede sei, und meint, hier werde die Unfehlbarkeit der Kirche ganz klar ausgesprochen. — Wenn aber die Unfehlbarkeit, welche die Kirche bei Ausübung ihres Lehramtes besitzt, so überaus klar in der Heiligen Schrift enthalten ist, so sollte man glauben, daß dem hl. Petrus und den Päpsten in den Worten: ‚Weide meine Lämmer‘ mit der höchsten Lehrautorität in dieser unfehlbaren Kirche auch die Unfehlbarkeit selbst zugesprochen werde.

Ein sehr kurzes Argument hat Moriarty gegen die Konzilien, die das Schema anführt: ‚Entweder wird in diesen Konzilsdekreten unsere Frage entschieden oder nicht. Im ersteren Falle ist die Frage gelöst, und was geschehen ist, brauchen wir nicht wiederum zu tun; im zweiten Falle ist das Argument ohne Wert.‘ — Hierauf war schon von früheren Rednern geantwortet worden, daß die angeführten Konzilien die Unfehlbarkeit des Papstes zwar nicht formell definieren, aber eine Wahrheit aufstellen, mit welcher die Lehre des Schemas unleugbar verbunden oder in welcher sie offenbar enthalten ist.

In Bezug auf die Aussprüche der Theologen vermißt der Redner jene Übereinstimmung, welche sich bei ihnen auf den ersten Blick zu finden scheine. Zum Schlusse schlägt er an erster Stelle vor, das ganze vierte Kapitel zu streichen. Wenn es aber bleiben sollte,

[1] Acta etc. IV a, 577 sqq.

so wünscht er einige Veränderungen. Er empfiehlt für diesen Fall eine Definitionsformel, die zwar nichts wesentlich Verschiedenes von der im Schema aufgestellten enthält, die aber dunkler ist und leichter zu Mißverständnissen führt.

Die Dehatte nahm auch in der 79. Generalkongregation vom 30. Juni ihren gewöhnlichen Fortgang. Nur wurde am Anfange verkündigt, daß zwei Väter, Bischof Rota von Guastalla und Bischof Conde y Corral von Zamora, ihrem Rechte zu reden entsagt hätten.

Darauf charakterisiert Bischof Sergent von Quimper[1] zunächst die bisherige Debatte. Fünfundsiebzig Väter haben schon über das Schema gesprochen, von denen wenigstens fünfzig die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit behandelten. In der Spezialdebatte über das vierte Kapitel sind wenigstens dreißig Redner aufgetreten. Achtzig Väter haben längere Reden, ja viele sehr lange Reden über die päpstliche Unfehlbarkeit gehalten; da in der Generaldebatte schon zum voraus alles, was zum vierten Kapitel gehört, gesagt worden war, sahen sich die Redner in der Spezialdebatte über das vierte Kapitel genötigt, zur Generaldebatte zurückzukehren, und man wiederholte in der Tat offen wieder und wieder dieselben Beweise, dieselben Zitationen, dieselben Schwierigkeiten und Einwürfe. Redner würde darum das Wort nicht ergriffen haben, wenn er es nicht für notwendig gehalten hätte, einen unentbehrlichen Zusatz zum dritten oder vierten Kapitel vorzuschlagen, nämlich die Erklärung, daß der Papst in und außerhalb des Konzils die Gewalt über die Bischöfe habe. Nachdem er dies kurz begründet hat, schließt er seine Rede und übergibt einige Verbesserungsvorschläge zum Schema, das er der Substanz nach billigt, schriftlich dem Sekretär.

Der nachfolgende Redner, Bischof Zelo von Aversa[2], ist gleichfalls für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Nach ihm wird Bischof Martin von Paderborn zur Rednerbühne gerufen, dessen Rede wir schon zum Teile kennen gelernt haben[3]. Er hält die päpstliche Unfehlbarkeit für so innig verbunden mit dem Primate, daß er glaubt, wenn man sie leugne, müsse man auch den Primat leugnen. Daß in Deutschland vor Einführung der febronianischen Lehre die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes die

[1] Ibid. IV a, 588 sqq. [2] Ibid. IV a, 592 sqq.
[3] Ibid. IV a, 597 sqq. S. oben S. 383 f.

allgemeine Lehre gewesen sei, bezeuge selbst Pichler in seinem Werke über die ‚Theologie des Leibnitz', und auch Luther habe mit der Idee des Primates die Idee der Unfehlbarkeit verbunden, wie sein Brief an Leo X. zeige. Er zitiert die Schlußworte des Briefes, in denen sich Luther dem Papste und seinem Ausspruche ganz übergibt und dessen Worte als die Worte Christi anzunehmen verspricht. Zur Zeit des Febronianismus sei die Lehre in Deutschland verdunkelt worden, aber als in den Tagen des Bekennerbischofs Klemens August katholisches Leben und katholische Wissenschaft wieder aufgewacht sei, habe auch jene Lehre wieder Anerkennung gefunden. Er führt hierfür Beweise vor, namentlich weist er auf das Provinzialkonzil von Köln vom Jahre 1860 hin, dem er selbst und andere im Konzil gegenwärtige Bischöfe beigewohnt haben. Dann empfiehlt der Redner die von ihm entworfene neue Definitionsformel[1].

Dieselbe Gesinnung wie Bischof Martin bringt Bischof Ferrè von Casale[2], dem Schema entgegen. Er erklärt zum Beginne: ‚Mit beiden Händen unterschreibe ich die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche in diesem vierten Kapitel des uns vorgelegten Schemas enthalten ist.' Auch er behauptet, daß die Schriften und die im Konzil gehaltenen Reden der Gegner ihn in seiner Ansicht sehr bestärkt hätten. Er geht ihre Ausführungen durch und widerlegt sie; dann fügt er einige Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit hinzu und legt endlich seine Verbesserungsvorschläge dar. Wenngleich seine Ausführungen trefflich waren, wurden wegen ihrer Länge aus dem Kreise der Zuhörer mehreremal Zeichen der Ungeduld laut.

Der Bischof Maupoint von der Insel Réunion[3] beginnt mit der Erklärung: ‚Sehr spricht mich das vierte Kapitel des uns zur Prüfung vorgelegten Schemas an. Denn nicht obgleich ich ein Gallier, sondern weil ich ein Gallier bin . . ., glaube und bekenne ich, daß die Unfehlbarkeit des Papstes auch außerhalb des ökumenischen Konzils und vor der Zustimmung anderer Bischöfe eine unbezweifelbare Wahrheit ist, die im Evangelium aufs gewisseste geoffenbart ist, die sich stützt auf die ununterbrochene Tradition von neunzehn Jahrhunderten und der nur eines fehlt, um zu den mit katholischem Glauben zu glaubenden Wahrheiten zu gehören, nämlich die Definition, die ich mit innerstem Herzenswunsche von dem Heiligen Geiste und Ihnen erwarte.' Er empfiehlt in ganz

---

[1] S. oben S. 431. [2] Acta etc. IV a, 607 sqq. [3] Ibid. IV a, 620.

kurzer Rede ein paar Veränderungen und geht bald zum Schlusse über, den die Väter mit lebhaftem Beifalle begrüßen.

Die nun folgende Rede des Bischofs Vérot von St Augustine [1] machte, wie man aus den häufig notierten Zwischenrufen schließen kann, keinen besonders günstigen Eindruck. Vérot ist, wie bekannt, ein Gegner der Definition. Er häuft in übermäßig langer Rede, die er, ‚um nicht weitschweifig zu werden', abliest, eine Unmasse von Gegenständen aller Art, ohne geschichtliche Kritik und theologisches Urteil, und findet überall Beweise gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. Zum Unglück war die Rede auch noch die letzte an jenem Morgen; um so weniger konnte der Redner die ermüdeten Zuhörer fesseln. Als er, nachdem er schon ziemlich lange gesprochen hatte, zu einem neuen Gegenstande übergehen wollte, wurde die Bemerkung unter den Zuhörern laut, daß die Stunde schon vorgerückt sei. Der Redner erklärte sich bereit, am folgenden Tage fortzufahren. Das Präsidium billigte dies nicht, und die Rede wurde noch fortgesetzt. Die ‚Acta' notieren, daß wegen der allzu langen Dauer des Vortrages mehrere Väter die Aula verließen.

In der 80. Generalkongregation am 1. Juli verlief die Debatte ganz in der gleichen Weise. Zwei Väter freilich verzichteten wieder auf das Wort, der Bischof Lluch von Salamanca und der Bischof Papp-Szilágyi rit. rum. von Großwardein [2], aber es waren noch andere genug, die reden wollten.

Der Bischof Payá y Rico von Cuenca [3] begann die Debatte. Er sprach mit behaglicher Breite und einem Aufwand von rhetorischen Phrasen, der den Zuhörern bei ihrer Sehnsucht nach dem Ende der Debatte wenig erwünscht sein mochte. Einen nach dem andern widerlegt er die Einwürfe, die im Laufe der Verhandlungen gegen die Unfehlbarkeit vorgebracht worden waren, und beweist dabei die päpstliche Unfehlbarkeit aus der Heiligen Schrift, Tradition und aus allgemein in der Kirche angenommenen Prinzipien. Die lange Rede liest sich sehr leicht wegen der großen Klarheit in Gedanken und Ausdrucksweise.

Weniger klar als Payá y Rico sprach Bischof Colet von Luçon [4]. Er tadelte, daß man die Unfehlbarkeit des Papstes aus seiner höchsten Regierungsgewalt beweise, und schlägt einige Änderungen der Definitionsformel vor.

---

[1] Ibid. IV a, 623. [2] Ibid. IV b, 1. [3] Ibid. IV b, 2 sqq.
[4] Ibid. IV b, 23 sqq.

Nach Colet bestieg Bischof Maret von Sura i. p. i.[1], der bekannte Verteidiger gallikanischer Ansichten, die Rednerbühne. Er zeigte sich besorgt, daß durch die Definition den Rechten der Bischöfe zu nahe getreten werden möchte, und wies in folgender merkwürdiger Weise nach, daß der Papst nur dann unfehlbar sei, wenn er sich bei einer Definition der Mithilfe der Bischöfe bediene: Bellarmin bemerkt in seiner Abhandlung ‚De Conciliis et Ecclesia' (l. 2, c. 2), einige Katholiken, welche die Unfehlbarkeit des Papstes leugneten, behaupteten, er könne nur dann nicht irren, wenn er allen Fleiß anwende. Wenn er nun ein Konzil berufe, sagt Bellarmin, wende er ohne Zweifel allen Fleiß in Erforschung der Wahrheit an. Denn mehr könne er doch nicht tun. Also dann wenigstens, so schließt er, irre der Papst nach der übereinstimmenden Ansicht nicht. ‚Aus diesen hochbedeutsamen Worten Bellarmins', sagt nun Maret, ‚scheint mir der Schluß erlaubt zu sein, daß nach der Lehre dieses so angesehenen Mannes das gewisseste Anzeichen des Fleißes, der bei Lehrdekreten des Papstes notwendig ist, in der Berufung eines allgemeinen Konzils oder, wenn dies nicht möglich ist, in der Mitwirkung der Bischöfe besteht.' Hiermit stimme die bekannte Ansicht des hl. Antoninus ganz überein. Diese Ansicht schlägt Maret zur Definition vor.

Dann ergreift das Wort Bischof David von St-Brieuc[2]. Gegen die zur Definition vorgelegte Lehre will er ein negatives Argument aufstellen. Es seien viele Lehren der Kirche anfangs vielleicht nur einschließlich geglaubt worden, welche erst später, nach ihrer Definition, ausdrücklich als katholische Glaubenslehre anerkannt worden seien. Aber, fragt David, waren das Fundamentalwahrheiten und Wahrheiten von so praktischer Bedeutung wie die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes? Sie ist der Kardinalpunkt in der Lehre vom Lehramte der Kirche!

Wir haben viele Glaubenssymbole, angefangen von demjenigen, das den Namen der Apostel trägt, ferner das nicänische, konstantinopolitanische, athanasische, toletanische. Wir haben fünfzig andere Symbole und zahlreiche Glaubensbekenntnisse: in keinem findet sich die Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes, wohl aber von seinem Primat; der Hauptanteil bei Lehrbestimmungen wird darin dem Papste zugeschrieben, die Lehrbestimmung ganz und ausschließlich aber nie.

---

[1] Acta etc. IV b, 27. [2] Ibid. IV b, 29 sqq.

Wir haben unzählige Katechismen. In keinem ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes enthalten, es sei denn in den neuesten. Viele Schriften gibt es, die sich ausführlich über das Lehramt der Kirche verbreiten, von Tertullian, Cyprian, Vinzenz von Lerin, Augustin und vielen andern. Wie kommt es, daß die Lehre, von welcher die Glaubensdefinitionen abhängen, nirgendwo ausdrücklich oder wenigstens klar und deutlich überliefert erscheint? Auch das Konzil von Trient schweigt darüber, obgleich sich die Protestanten gegen sie besonders erhoben.

Welche Arbeiten übernahm man in den ersten Zeiten zur Bekämpfung von Häresien! Und keiner erinnerte daran, daß sie überflüssig seien: In Rom wohne ein unfehlbarer Papst, es genüge, ihn zu befragen!

Eine Lehre wie die von der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes konnte wohl verdunkelt werden, weil sie nicht eine so praktische Bedeutung hat. Die orientalische Kirche hat diese Lehre von Anfang an festgehalten, und dennoch, welche Arbeiten schickte man nicht der Definition voraus! Welche Vorbereitung also ist erst notwendig, wenn es sich um die Definition der uns vorgelegten Lehre handelt, die zum innersten Leben der Kirche gehört!

Wenigstens seit dem Konstanzer Konzile wird die Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes in der Kirche diskutiert. Aber die Untersuchung war immer frei. Freilich haben einige Theologen namentlich im 16. Jahrhundert, z. B. Melchior Canus und Suarez, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als *fidei proxima,* und die entgegengesetzte als *erronea* bezeichnet. Aber die Kirche und der Heilige Stuhl hat ein solches Urteil nicht gefällt und vom Anfange des 17. Jahrhunderts bis etwa zum vierzigsten Jahre des gegenwärtigen nahm die Ansicht, daß die Zustimmung des Episkopats den Definitionen des Papstes notwendig sei, eher zu als ab.

Die Zensuren, die der Heilige Stuhl nach dem Erzbischofe von Besançon über die gallikanische Deklaration verhängt hat, träfen nicht die Lehre, sondern nur den Akt der Deklaration. Diesen will auch David verworfen sehen. Nicht die Ansicht, die in der vierten Proposition enthalten sei, werde verurteilt, sondern der Akt, der die Proposition als den Glauben Frankreichs aufstellt, der allgemein im Königreiche festzuhalten sei. Alexander VIII. und Pius VI. verurteilten die Deklaration in folgenden Worten: ‚Omnia et singula, quae gesta sunt quoad declarationem et quattuor propositiones, im-

probamus, cassamus, irritamus, annullamus.‘[1] Dies gelte vom Akte, nicht von der Lehre. Zur weiteren Bestätigung, daß die Lehre frei sei, führt der Redner eine Antwort der Poenitentiarie an, welche auf folgende Anfrage erfolgte: ‚Beatissime Pater! Confessarius in Galliis Sanctitatem vestram humillime consulit, num ipse queat et debeat absolvere illos ecclesiasticos, qui se subiicere recusant condemnationi, quam sancta Sedes edidit, quattuor celeberrimarum propositionum Cleri gallicani.‘ Die Antwort lautete: ‚Sacra Poenitentiaria . . . censuit, declarationem conventus gallicani ab apostolica Sede improbatam quidem fuisse, eiusque conventus acta rescissa et nulla atque irrita declarata; nullam tamen theologicae censurae notam doctrinae in declaratione ista contentae inustam fuisse. Propterea nihil obstare, quominus sacramentali absolutione donentur Sacerdotes illi, qui bona fide et animi sui persuasione digni aliunde videantur. Die 27. septembris anno 1831.‘

Endlich wird vom Redner der Nachweis versucht, daß, während in den letzten Zeiten unter den Theologen die Vertreter der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit freilich äußerst zahlreich seien, in den ersten dreißig Jahren des 19. Jahrhunderts die entgegengesetzte Ansicht das Übergewicht gehabt habe.

Allein David staunt zu sehr darüber, daß die so wichtige und praktische Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes während der achtzehn Jahrhunderte der Kirche von keinem Konzile definiert und in kein Glaubenssymbolum aufgenommen worden sei. Ganz dasselbe, so antwortet ihm später Bischof Freppel[2], kann er sagen von der Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt. Diese Wahrheit ist in keinem Konzile definiert und in keinem Glaubenssymbolum ausgesprochen. Darum darf sie doch nicht geleugnet werden. Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes wurde praktisch dadurch bekannt, daß man in Streitigkeiten zum Papste als zum höchsten Richter seine Zuflucht nahm und sich seinen Aussprüchen unterwarf. Wenn aber David alte authentische Autoritätsaussprüche sucht, in welchen die Unfehlbarkeit des Papstes bezeugt wird, so genügt es, auf die drei Konzilsaussprüche hinzuweisen, welche im vierten Kapitel zitiert sind; in diesen wird entweder direkt die päpstliche Unfehlbarkeit ausgesprochen, oder es werden Wahrheiten vorgelegt, welche die päpstliche Unfehlbarkeit zur notwendigen Voraussetzung

---

[1] Vgl. übrigens Zweiter Band, S. 262.

[2] Acta etc. IV b, 100 sq. S. unten S. 449 f.

haben. Daß es aber ganz frei gewesen sei, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes anzunehmen oder zu leugnen, ist eine Täuschung des Redners. Sehr künstlich ist sodann seine Erklärung von der Verurteilung der Deklaration des gallikanischen Klerus, bei der es sich nur um die Verurteilung des Aktes, nicht aber um die aufgestellten Propositionen gehandelt habe. Und wenn Alexander VIII. wirklich nur den Akt verurteilt hätte, so hat Pius VI., welcher Alexanders VIII. Urteilsspruch wiederholte, bei der Verurteilung der Synode von Pistoja sicherlich nicht nur den Akt der gallikanischen Deklaration, sondern ganz gewiß die von der Synode von Pistoja aufgenommenen Propositionen selbst verurteilen wollen. Dazu kommen die andern Urteilssprüche der Päpste, welche David ganz außer acht läßt [1].

Der Bischof Adames von Luxemburg [2], welcher nach David auftrat, erklärte, daß die Unfehlbarkeit des Papstes in seiner Diözese von Klerus und Volk ganz allgemein als Glaubenssatz angenommen werde. Er verzichtete darauf, die Gründe, auf die sich dieser Glaube stütze, wie es seine Absicht gewesen sei, genau darzulegen, weil alle Väter Beschleunigung der Debatte wünschten. Doch wolle er eine Stelle aus Dupanloups Buch ‚La souveraineté pontificale' aus dem Jahre 1861 vorlesen, worin sein Vorredner vielleicht finde, was er vergebens in achtzehn Jahrhunderten gesucht habe. Nach Verlesung der ziemlich langen Stelle, in der es vom Papste heißt: ‚Depuis dix-huit siècles cette faible créature, ce roseau est devenu *Pierre,* sur lui repose la forte église du Fils de Dieu, et les portes de l'enfer n'ont pas encore prévalu contre elle', und weiter: ‚Pour nous catholiques, on le reconnait, le Pape est le docteur universel, le juge en dernier ressort des questions de foi et de morale chrétienne', schließt er seine Rede.

Der nächste Redner, Bischof Greith von St Gallen [3], schlug gleich zu Anfang vor, nicht die Lehre des Schemas, sondern die sog. Lehre des hl. Antonin oder eine ähnliche zu definieren, und machte besonders auf die Gefahren aufmerksam, welche die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit mit sich bringe. Insbesondere sprach er wieder von den Feindseligkeiten, mit denen die Kirche in der Schweiz verfolgt werde. Er vervollständigte das Bild, welches er in seiner früheren Rede von der Lage der Kirche in der Schweiz entworfen hatte, und erklärte, daß die Rede des Bischofs von Sitten [4] seine

[1] Zweiter Band, S. 262. [2] Acta etc. IV b, 38 sqq.
[3] Ibid. IV b, 42 sqq. [4] S. S. 268.

Aufstellungen in keiner Weise widerlegt habe. Zum Schlusse griff er die für die Unfehlbarkeitslehre vorgebrachten Traditionsbeweise an. Dann wurde die Generalkongregation geschlossen.

Endlich in der 81. Generalkongregation, welche am 2. Juli abgehalten wurde, verzichteten so viele Redner aufs Wort, daß sich den ermüdeten Vätern die Aussicht auf einen baldigen Schluß der Spezialdebatte eröffnete.

In dieser Kongregation fand zuerst die Abstimmung über die Einleitung und die beiden ersten Kapitel des Schemas statt, welche vorher von der Gesamtheit der Väter angenommen waren und ihnen nun nach den von ihnen gemachten und gebilligten Vorschlägen verbessert im Druck vorlagen [1].

Als dann die Fortsetzung der Spezialdebatte über das vierte Kapitel angekündigt wurde, erklärte der Präsident, daß auf das Wort verzichtet hätten die Bischöfe Faict von Brügge, Fogarasy von Siebenbürgen, Zunnui Casula von Ales, Fania von Potenza, Galletti von Alba Pompea, Colli von Alessandria, Mac Cabe von Ardagh, Corradi von Bagnorea, Garrelon von Nemessus i. p. i., Hefele von Rottenburg, der Generalabt Ruggero von der Benediktinerabtei Ss. Trinità della Cava und der Generalmagister Jandel vom Orden des hl. Dominikus [2]. Außerdem waren abwesend die Bischöfe de las Cases von Constantine und Krementz von Ermeland, welche zur Rednerbühne gerufen wurden, aber nicht erschienen, was nach einer Erklärung vom 14. Juni einer Verzichtleistung auf das Wort gleichgalt [3].

Als erster Redner sprach darauf Bischof Nulty von Meath [4]. Er verwendete fast die ganze Rede auf die Erklärung der Lehre, welche zur Definition vorgelegt war. Die Erklärung war schön und durchsichtig, aber unter den obwaltenden Verhältnissen zu lang, weshalb ihn denn auch der Kardinalpräsident de Luca höflich bat, in Anbetracht der Ermüdung der Väter bald zum Schlusse seiner Rede überzugehen.

Bischof Mermillod von Hebron [5] erklärte in wenigen Worten, es sei nun die Zeit der Diskussion vorüber und die der Definition sei gekommen, was von den meisten Vätern mit reichlichem Beifall aufgenommen wurde.

---

[1] Acta etc. IV b, 50 sqq. Vgl. S. 309.
[2] Acta etc. IV b, 52. C. V. 756 a sq. [3] C. V. 752 a.
[4] Acta etc. IV b, 52 sqq. [5] Ibid. IV b, 61.

Auch Bischof Meignan von Châlons[1] kürzte, wie er sagte, seine Rede wegen der Müdigkeit der Väter ab. Die zur Definition vorgelegte Lehre will er nicht angreifen, erklärt aber, daß die dafür angeführten Zeugnisse der Tradition nicht mit genügender Sorgfalt geprüft worden seien, und schlägt als Definitionsformel wieder die sog. Antoninische vor.

Ebenso sprach der folgende Redner, Ramadié, Bischof von Perpignan[2], für die Antoninische Formel. Er gibt sich große Mühe, zu zeigen, daß die Unfehlbarkeit nicht unzertrennbar mit dem Primate verbunden sei und daß darum aus dem Primat nicht notwendig, wie einige gesagt hätten, die Unfehlbarkeit folge. Ferner bestreitet er, daß die Pflicht des inneren Gehorsams gegen päpstliche Definitionen die Unfehlbarkeit des Papstes voraussetze. — Wir erinnern uns nicht, daß Redner einfachhin aus dem Primat die Unfehlbarkeit hergeleitet haben, es sei denn, daß sie in der Primatialgewalt die höchste und volle Lehrgewalt eingeschlossen dachten. Die Macht aber, Lehren vorzuschreiben, welche die ganze Kirche mit unbedingter Unterwerfung des Geistes annehmen muß, setzt sicherlich voraus, daß derjenige, welcher sie vorschreibt, nur unfehlbar die Wahrheit lehren kann. Der Redner glaubt seine Behauptung, daß die Pflicht, wahren Gehorsam des Geistes zu leisten, die Unfehlbarkeit nicht voraussetze, durch den Hinweis darauf erhärten zu können, daß wir auch dann dem Papste wahren Gehorsam des Geistes schulden, wenn er nicht *ex cathedra* spricht, und daß wir auch den Provinzialkonzilien Glaubensgehorsam schulden, wenn sie Gegenstände des Glaubens darlegen. — Dies ist aber nicht unbedingt richtig. Die Provinzialkonzilien können keine Kontroverse entscheiden; wenn sie aber schon Entschiedenes zur gläubigen Annahme vorlegen, so verkünden sie nur den Befehl einer höheren Autorität. Wenn der Papst nicht *ex cathedra* spricht, also nicht zum Glaubensgehorsam verpflichtet, besteht auch die Pflicht der Unterwerfung des Geistes nicht; für diesen Fall wird ihm auch nicht Unfehlbarkeit beigelegt.

Bischof Martinez von Havana[3] trat ganz für das Schema ein. In ziemlich langer Rede bewies er aus den Quellen der Offenbarung die Unfehlbarkeit des Papstes auf eine gewiß schöne und originelle Weise. Dabei war es ihm aber doch unmöglich, Wiederholungen von früher Gesagtem zu vermeiden, so daß ihm einmal aus dem Kreise der Väter ein lautes *satis* zugerufen wurde.

---

[1] Ibid. IV b, 62 sqq. [2] Ibid. IV b, 66 sqq. [3] Ibid. IV b, 72 sqq.

Der folgende Redner, Bischof Moreyra von Guamanga (Peru)[1], erntete allgemeinen Beifall, als er gleich beim ersten Auftreten erklärte, daß er auf das Recht des Wortes verzichten wolle. Er begrüßte nur in einem kurzen begeisterten Lobspruche den unfehlbaren Lehrstuhl Petri.

Der Bischof Aggarbati von Sinigaglia[2] sprach auch zu Gunsten des Schemas, verlor sich aber dann in längerer Rede über die Schwierigkeit, welche aus dem Benehmen des hl. Cyprian im Ketzertaufstreit gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit entstehe, wobei er eine ganz besondere Vertrautheit mit den Werken des hl. Augustinus verriet. Aber für die Zuhörer war die Zeit vorüber, sich für diese spezielle Frage zu interessieren, und als der Redner schon ziemlich lange gesprochen hatte, rief man ihm von verschiedenen Seiten zu, es sei oft genug vom hl. Cyprian die Rede gewesen und die Ausführungen des Redners seien Wiederholungen. Er sprach trotzdem noch eine Weile weiter, bis auch der Kardinal de Luca bemerkte, nun sei es über den hl. Cyprian und den hl. Augustinus genug. Er bitte den Redner, seine Verbesserungsvorschläge vorzulegen. Dieser brach dann ab, ließ aber den noch nicht vorgetragenen Teil seiner Rede den Konzilsakten beifügen.

Der Bischof Gastaldi von Saluzzo[3] machte vor allem auf den Widerspruch aufmerksam, dessen sich der Erzbischof von Reims schuldig gemacht habe, welcher den Wunsch ausdrückte, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit als wahr und katholisch definiert werden möge, und dann erklärte, er habe in der ganzen Tradition keinen Beweis für dieselbe gefunden[4]. Er drang dann sehr auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und bat die Bischöfe der Minorität, in Übereinstimmung mit denen der Majorität ihre Stimme für die Definition abzugeben, wobei er ihnen die Tatsache zu bedenken gab, daß in Zeitschriften und Zeitungen die Namen der Bischöfe, welche gegen die Unfehlbarkeit des Papstes im Konzil gesprochen hatten, mit Lobsprüchen überhäuft, diejenigen aber, welche für diese Lehre aufgetreten seien, geschmäht und verfolgt würden. Ich bitte, ruft er aus, wenn auf derselben Seite, auf welcher Blasphemien gegen Christus und seine Kirche stehen, das Lob und der Preis der Bischöfe zu lesen ist, weil sie gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit auftreten, wessen Rede ist das? Wessen anders als des bösen Feindes?

---

[1] Acta etc. IV b, 82. [2] Ibid. IV b, 83. [3] Ibid. IV b, 93 sqq. [4] S. 409 f.

Der letzte Redner des Tages, Bischof Freppel von Angers[1], schlägt ein paar Veränderungen am Schema vor und widerlegt einige Einwürfe, die von Gegnern der Definition erhoben worden waren. Auch er berührt den Widerspruch, in den sich der Erzbischof von Reims verwickle, wenn er sage, die päpstliche Unfehlbarkeit sei wahr, aber ob sie geoffenbart sei, könne bezweifelt werden[2]. Wenn sie als wahr bezeichnet werden müsse, so müsse sie auch als geoffenbart bezeichnet werden, denn nur aus der Offenbarung könne sie als wahr erkannt werden.

Dem Bischof David von St-Brieuc, der gegen die päpstliche Unfehlbarkeit geltend gemacht hatte, daß sie während der achtzehn Jahrhunderte der Existenz der Kirche nicht definiert worden sei[3], erwidert Freppel: Wenn dieser Einwurf etwas gelte, könnte auch die Unfehlbarkeit der Kirche nicht definiert werden; denn die Unfehlbarkeit der Kirche sei von keinem Konzile definiert und in keinem Glaubensbekenntnisse ausgesprochen. Der Erzbischof von Halifax habe gesagt, daß durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Konzilien unnütz würden[4]. Dann müsse der Erzbischof die Konzilien auch schon in seiner eigenen Voraussetzung als überflüssig erklären. Er selbst nehme ja an, daß der Papst mit dem über die Erde zerstreuten Episkopate unfehlbar sei. Der Papst könne also bei einer Definition die in der Kirche zerstreuten Bischöfe befragen; wozu denn das Konzil? wozu die Reisen der Bischöfe? Ut quid perditio haec? Aber dies sei nicht richtig. Freppel zählt verschiedene Gründe auf, weswegen die Konzilien trotzdem ihren Nutzen behalten.

Der Bischof von Mainz meine, wenn die päpstliche Unfehlbarkeit erklärt werde, so blieben die Bischöfe nicht Richter und Zeugen in Glaubenssachen[5]. Der Redner antwortet, daß die Bischöfe Richter und Zeugen blieben in der eigenen Diözese, und für die ganze Kirche wären sie es, wenn sie zum Konzil berufen oder von dem Papste um ihre Ansicht befragt würden, falls dieser mit den in der Kirche zerstreuten Bischöfen eine Lehre definiere. Den Bischöfen endlich, die den Wunsch geäußert hätten, daß einige Bedingungen für die unfehlbare Kundgebung des Papstes in der Formel der Definition selbst ausgesprochen würden, könne er nicht beistimmen. Es scheine ihm, daß jene Redner Bedingungen der Unfehlbarkeit mit den gewöhnlichen

---

[1] Acta etc. IVb, 99. [2] S. 409 f. [3] S. 442 ff.
[4] S. 404 ff. [5] S. 181 ff. 416 ff.

Mitteln verwechselten, die der Papst anzuwenden pflege und anwenden müsse, um sich über die Wahrheit und die Opportunität einer Definition zu unterrichten. Der Papst müsse sie anwenden. Aber dies gehöre zu seiner moralischen Verpflichtung, sein Recht, zu definieren, berühre es nicht. In der ihnen vorliegenden Frage handle es sich aber um das Recht des Papstes, nicht um seine moralischen Pflichten. Auch ein Konzil habe solche Pflichten zu erfüllen; wenn es sich aber um die Definition der Unfehlbarkeit eines Konzils handelte, so würde man in der Definitionsformel gewiß nicht von solchen Bedingungen sprechen. Wenn der Papst etwas definiere, sei es zweifellos, daß er alle notwendigen Bedingungen erfüllt habe. Die Aufnahme der Bedingungen in die Definition der Unfehlbarkeit sei überflüssig und auch schädlich; sie werde den Häretikern, deren Ansicht der Papst in einer Definition verurteilte, das weiteste Feld für Ausflüchte eröffnen; dieselben würden nicht müde werden, zu fragen, ob der Papst auch die zur unfehlbaren Definition notwendigen Bedingungen erfüllt habe.

Nach der Rede Freppels erfolgte der Schluß der 81. Generalkongregation. Die Väter waren mit dem Verlaufe derselben sehr zufrieden, wie dies eine Aufzeichnung[1] des Sekretärs des Konzils, des Bischofs Feßler, bezeugt, die uns zugleich einen Blick in die Verhandlungen gestattet, welche damals neben der Generalkongregation herliefen. Sie lautet: ‚Nachdem vom 15. Juni an in der Spezialdebatte über das vierte Kapitel des Schemas der ersten Konstitution über die Kirche, d. i. über das Kapitel von der Unfehlbarkeit des Papstes, schon sechsundvierzig Väter gesprochen hatten und die Sommerhitze nebst dem Überdrusse, so oft dasselbe wiederholt zu hören, schwer auf allen lastete, fand das allgemeine Verlangen der Väter ein Mittel, zum Ende der Diskussion zu kommen. Auf Betreiben verschiedener Mitglieder der Majorität und der Minorität, besonders des Bischofs [Filippi] von Aquila, konnte, trotz des Widerstrebens der Gallikaner, folgendes erreicht werden: Vor Anfang der Generalkongregation dieses Tages standen noch fünfundsechzig Väter auf der Rednerliste. An diesem Tage wurde die Zahl um dreiundzwanzig vermindert. Siebzehn davon waren für die Definition der Unfehlbarkeit, sechs gegen dieselbe. Von jenen siebzehn sprachen sieben, nämlich: 1. Th. Nulty, Bischof von Meath, welcher gegen Ende seiner Rede zur Kürze ermahnt wurde; 2. C. Mermillod, Bischof von Hebron, der sehr kurz

[1] Sie befindet sich im Archive.

war; 3. H. Martinez, Bischof von St. Christophorus von Havana, welcher eine sehr kurze Rede hielt; 4. J. F. Moreyra, Bischof von Ayacucho; 5. J. Aggarbati, Bischof von Sinigaglia, der zur Kürze ermahnt wurde; 6. L. Gastaldi, Bischof von Saluzzo; 7. C. A. Freppel, Bischof von Angers. — Von den sechs andern sprachen zwei: 1. G. Meignan, Bischof von Châlons, und 2. S. A. Ramadié, Bischof von Perpignan. Obgleich beide wenig auf Kürze bedacht waren, erhielten sie doch keine Mahnung. Außerdem verzichteten zehn Väter aus der Majorität und zwei aus der Minorität, nämlich M. Fogarasy, Bischof von Karlsburg, und C. Hefele, Bischof von Rottenburg, auf ihr Recht der Rede. Zwei andere aus der Minorität waren abwesend, nämlich der Bischof von Constantine und der Bischof von Ermeland. Die Abwesenden werden als solche betrachtet, die *ipso facto* auf ihr Recht, zu sprechen, verzichten.'

Aus dem Berichte Feßlers ersehen wir, daß man auf beiden Seiten, in der Majorität sowohl wie in der Minorität, eine Abkürzung der Debatte herbeisehnte. Die Parteien verständigten sich gegenseitig, auf die Reden Verzicht zu leisten. Bischof Faict von Brügge schreibt am 26. Januar 1882 an einen Kardinal in Rom[1]: am 2. Juli (vor der Generalkongregation) seien noch mehr als achtzig (?) Väter für die Debatte als Redner angemeldet gewesen. Von mehreren Seiten habe er gehört, daß nicht wenige Väter zur Verzichtleistung bereit seien, wenn er selbst Verzicht leiste. Im Vorsaale der Aula habe er nun Bischof Stroßmayer getroffen, und er habe diesen gefragt, ob jenes Gerücht wahr sei. Stroßmayer habe es bestätigt und von ihm ein Zeichen der Renunziation verlangt. Darauf sei er (Faict) sofort in die Aula gegangen und habe seinen Verzicht den Präsidenten schriftlich mitgeteilt. Die Präsidenten seien darüber erfreut gewesen und hätten den Wunsch ausgesprochen, daß er viele Nachfolger finden möchte. Wirklich seien bald darauf noch wenigstens fünfundzwanzig Verzichtleistungen erfolgt, darunter auch diejenige Stroßmayers.

Am 4. Juli in der 82. Generalkongregation verzichteten in der Tat so viele aufs Wort, daß nach zwei Reden nicht nur die Generalkongregation, sondern die Spezialdebatte überhaupt geschlossen werden konnte. Der offizielle Bericht der Akten, welcher den ganzen Verlauf der 82. Generalkongregation kurz und klar

[1] Der Brief ist im Archive. Der Adressat, wahrscheinlich Kardinal Bilio, ist nicht genannt.

darlegt, sagt: ‚Im Hinblicke darauf, daß es wegen der Sommerhitze allzu hart und beschwerlich sei, länger in Rom zu verweilen und alle Tage vier Stunden hindurch jene langen Abhandlungen anzuhören; um so mehr, da, nachdem der Stoff der Debatte schon erschöpft war, für die Redner gar nichts Neues mehr übrig bleibe, dagegen nicht wenige Tage erforderlich seien, um alle Redner, die auf der Liste standen und sich täglich auf dieselbe setzen ließen, anzuhören, faßten einige Väter den Entschluß, alle, welche Meinung sie auch verträten, zu bitten, auf ihr Recht der Rede zu verzichten, um dadurch den Schluß der Diskussion und die Abstimmung herbeizuführen. In dieser Angelegenheit waren sehr tätig die Bischöfe von Aquila, von Verona und die Erzbischöfe von Kalocsa und von Westminster, welche mehrere Tage Unterschriften der Redner sammelten. Anfangs weigerten sich freilich nicht wenige; als man dann aber sah, daß es das Verlangen aller Väter sei, und als die Erfahrung gezeigt hatte, daß jene langen Abhandlungen nicht mehr ausgehalten werden könnten, willfahrten fast alle dem gemeinsamen Wunsche. So wurden denn an den vorhergehenden Tagen die Renuntiationen mehrerer Väter unter allgemeinem Beifall angekündigt, und es wird sich heute zeigen, daß die übrigen dem gegebenen Beispiele gefolgt sind.‘

Noch bevor jemand zur Rednerbühne gerufen wurde, verkündete der Präsident, daß sieben Väter auf das Recht der Rede verzichtet hätten: Kardinal Schwarzenberg, Erzbischof von Prag, Erzbischof Simor von Gran, Erzbischof Blanchet von Oregon City, Erzbischof Ricciardi von Reggio, Erzbischof Franchi von Thessalonich i. p. i., Erzbischof Limberti von Florenz, Erzbischof Pedicini von Bari. Die Erzbischöfe von Oregon, Reggio und Thessalonich baten nur, ihre Reden den Akten der Generalkongregation beizufügen, was auch geschah.

Nun wurde der Erzbischof Darboy von Paris zur Rednerbühne gerufen; aber er war nicht anwesend. Der Bischof Ghilardi von Piemont, welcher der nächstfolgende in der Reihe der Redner war, resignierte. So kam die Reihe an Bischof Gandolfi von Corneto, der eine kurze Rede hielt. Er erklärte, die Beweise, die er für diejenigen vorbereitet habe, welche da sagten, daß die zur Definition vorgelegte Lehre nicht klar aus Schrift und Tradition nachgewiesen sei, wolle er, weil allgemein Kürze gewünscht werde, unterdrücken. Dann machte er nur einige Vorschläge zur Verbesserung des Schemas.

Darauf wurde wiederum angekündigt, daß auf ihre Rede verzichtet hätten: die Bischöfe Dupanloup von Orléans, Ranolder von Veszprém, Dreux-Brézé von Moulins, Roullet de la Bouillerie von Carcassonne, Formisano von Nola. Bischof Clifford wurde zur Rednerbühne gerufen, aber er resignierte. Auch hatten, wie weiter verkündet wurde, resigniert die Bischöfe Sola von Nizza, Delalle von Rodez, Milella von Teramo, Peitler von Waitzen, Dorrian von Down und Connor[1], Ormaechea von Tulancingo, Dabert von Périgueux. Bischof Place von Marseille resignierte, als er zur Rednerbühne gerufen wurde. Ebenso hatte Verzicht geleistet Bischof Fauli von Grosseto; zur Rednerbühne gerufen, verzichtete der Bischof Bindi von Pistoja. Auch Bischof Meurin von Ascalon i. p. i. leistete Verzicht.

Nur noch eine Rede folgte: Bischof Callot von Oran bestieg die Rednerbühne. Seine Rede war kurz und diente dem Redner nur dazu, sich gegen einen Angriff des Kardinals Bonnechose von Rouen zu verteidigen.

Darauf resignierten alle übrigen, welche noch auf der Rednerliste standen: Bischof Magnasco von Bolina, die Generaläbte Passeri von den Regularkanonikern vom Lateran und Gai von der Kongregation von Vallombrosa, Savini, der Generalobere der Karmeliten vet. obs., Erzbischof Haynald von Kalocsa, die Bischöfe Rivet von Dijon, Bravard von Coutances, Jekelfalusy von Stuhlweißenburg[2], Gros von Moutiers en Tarentaise, Guilbert von Gap; ferner Cesari, Generalabt der Cistercienser, die Bischöfe Mac Evilly von Galway, Grimley von Antigonia i. p. i. und Bovieri von Montefiascone. Die Bischöfe Moreno von Ivrea und Stroßmayer von Diakovár wurden zur Rednerbühne gerufen und resignierten.

Da kein anderer um die Erlaubnis, zu sprechen, gebeten hatte, wurde vom Kardinalpräsidenten de Luca erklärt, daß die Spezialdebatte über das vierte Kapitel geschlossen sei. Es erfolgte ein Ausdruck allgemeiner Freude und Beifallsbezeigung[3]. Die nächste Generalkongregation wurde für den folgenden Tag angesagt. In derselben sollte die Abstimmung über die Verbesserungsvorschläge

---

[1] Seine Rede wurde auf Wunsch den Akten beigefügt.

[2] Seine Rede wurde auf Wunsch den Akten beigefügt. Die fünf nicht gehaltenen, aber eingereichten Reden füllen in den Acta noch 50 Folioseiten.

[3] ‚Universalis hic factus est laetantium et plaudentium clamor' (Acta etc. V b, 112).

zum (noch rückständigen) dritten Kapitel stattfinden. So wurde die 82. Generalkongregation ein wenig nach 9 Uhr vormittags geschlossen [1].

Nur zwei Väter, Gandolfi und Callot, hatten sich in dieser Kongregation ihres Rechtes, zu sprechen, bedient. Einundvierzig hatten Verzicht geleistet, und einer war nicht anwesend, was dem Verzichte gleich kam. Über das vierte Kapitel hatten also im ganzen siebenundfünfzig Väter gesprochen, alle übrigen, die zur Rede angemeldet waren, einundsechzig an der Zahl, hatten resigniert.

---

[1] C. V. 756 d sqq.

Zwölftes Kapitel.

Der Bericht des Fürstbischofs Gasser über die Verbesserungsvorschläge zum vierten Kapitel und die Abstimmung darüber in der Generalkongregation.

Sehnsucht der Konzilsväter nach der öffentlichen Sitzung. — Brief Faicts. — Brief eines ‚vieil évêque'. — Beschleunigte Arbeit der Glaubensdeputation. — 84. Generalkongregation, Bericht Gassers: — Allgemeiner Teil: — Über die Schriftbeweise für die päpstliche Unfehlbarkeit. — Über die Traditionsbeweise. — Der Traditionsbeweis Gassers. — Widerlegung von Einwürfen gegen die Zeugnisse der Kirchenväter und Konzilien. — Allgemeine Einwürfe. — Insbesondere das vierte Konzil von Konstantinopel. — Das Lyoner Konzil. — Das Konzil von Florenz. — Ob die Verfassung der Kirche durch die Definition geändert werde. — Der Fragepunkt für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Die ‚persönliche' Unfehlbarkeit. — Die ‚getrennte' oder ‚besondere'. — Die ‚absolute'. — Gewisse Axiome gegen die ‚absolute' Unfehlbarkeit des Papstes. — Besonderer Teil: — Die ersten zwanzig Verbesserungsvorschläge. — Abstimmung über dieselben. — Vorschläge über den Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit. — Die neue Formel der Glaubensdeputation. — Erklärung der Formel. — Das Subjekt der Unfehlbarkeit. — Der Akt. — Der Grund und die bewirkende Ursache. — Der Gegenstand der Unfehlbarkeit. — Der Kanon zum vierten Kapitel. — Abstimmung. — Sitzung der Glaubensdeputation zur Verbesserung des Schemas. — Abstimmung über das verbesserte Schema in der 85. Generalkongregation.

Wie gewöhnlich wurden die von den Rednern eingereichten Vorschläge gedruckt [1] und allen Vätern zugestellt. Zunächst mußte nun die Glaubensdeputation darüber beraten.

Viele Konzilsmitglieder aber waren der langen Verhandlungen müde. Hatten sie schon vorher darauf gedrungen, die Spezialdebatte zu beschleunigen, so zeigten jetzt manche eine große Sehnsucht nach der öffentlichen Sitzung, welche die Arbeiten an dem vorliegenden Schema endlich zum Abschluß bringen sollte. Bischof Faict von Brügge schrieb am 8. Juli an die Kardinalpräsidenten, daß manche

[1] C. V. 372 c sqq.

Väter ein sehnsüchtiges Verlangen nach der öffentlichen Sitzung hätten, aus Furcht, sonst unvollendeter Sache in ihre Diözesen zurückkehren zu müssen; denn mehrere, zu denen auch er selbst gehöre, seien erkrankt. Er schlug darum vor, die Arbeiten der Glaubensdeputation so einzurichten, daß es möglich werde, am Sonntag, 17. Juli, die öffentliche Sitzung abzuhalten [1]. In einem andern Briefe, vom 10. Juli, beklagte sich ein Bischof, der sich nur als *Vieil Évêque* und mit den Anfangsbuchstaben des Namens (P. W. de N.) bezeichnete, über die Verzögerung der öffentlichen Sitzung. Dieselbe müsse unbedingt am 17. oder 18. Juli stattfinden. Das Schiff gehe am 21. ab. Die Hitze sei unerträglich, namentlich für diejenigen, welche kleine Zimmer bewohnten [2].

Die Glaubensdeputation tat ihr möglichstes. Sie hielt am 7., 8. und 9. Juli, Donnerstag, Freitag, Samstag [3], anstrengende Sitzungen ab. In der Generalkongregation vom 11. Juli sollte der Bericht erstattet und über die einzelnen Vorschläge abgestimmt werden. Zum Referenten wurde Fürstbischof Gasser von Brixen gewählt.

Die Generalkongregation am 11. Juli war die 84. Die 83., in der die Relation über die Verbesserungsvorschläge zum dritten Kapitel gehalten und darüber abgestimmt worden war, hatte am 5. stattgefunden. Nur ein Vorschlag war noch übrig geblieben, über den noch zu Anfang der 84. Generalkongregation abgestimmt werden mußte [4]. Darauf bestieg Fürstbischof Gasser die Rednerbühne zu einem der ausgezeichnetsten Berichte, welche auf dem Konzil erstattet worden sind [5].

Große Betrübnis, aber noch größere Furcht, so gesteht der Redner im Eingange, hielten sein Herz befangen. Große Betrübnis: ‚denn das Schema über den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit ist zum Anlasse eines Zwiespaltes unter den hochwürdigsten Vätern geworden, und zwar eines solchen, von dem wir mit dem Propheten sprechen können: „Die ihn draußen wahrnehmen, schreien laut, und die Engel des Friedens weinen bitterlich."' [6] Noch größere Furcht: ‚denn ich besorge, daß die gerechteste Sache durch die Schuld des Sachwalters Schaden nehmen könnte. Doch will ich im Vertrauen auf Gottes Gnade und Ihre wohlwollende Gesinnung ans Werk gehen.'

---

[1] Acta etc. IV b, Appendix altera p. 496. [2] Im Archive.
[3] C. V. 1692 b sqq. [4] S. oben S. 370 ff. C. V. 757 d. 758 b.
[5] Acta etc. IV b, 197 sqq. [6] Is. 33, 7.

Wir müssen den Vortrag, der in der ,Collectio Lacensis' ganze 34 Spalten [1] füllt, wenigstens dem Hauptinhalte nach hier wiedergeben.

Um das Urteil über die einzelnen Verbesserungsvorschläge zu erleichtern, will der Referent einige allgemeine Grundsätze vorausschicken, die sich, den beiden Teilen des Schemas entsprechend, erstens auf die für die Unfehlbarkeit vorgebrachten Beweise und zweitens auf die Formel der Definition selbst beziehen sollen. Das ist der bei weitem größere, allgemeine Teil seines Berichtes.

Da die päpstliche Unfehlbarkeit eine geoffenbarte Wahrheit ist, sagt Bischof Gasser, muß sie aus den Quellen der Offenbarung, d. h. aus Schrift und Tradition, erwiesen werden. Darüber ist in den Generalkongregationen bis zum Überflusse geredet worden. Nur wie im Vorbeigehen ist noch etwas zur Beseitigung einiger von den Vätern erhobenen Einwürfe zu sagen. Also zuerst über die Schriftbeweise.

Die Stellen der Heiligen Schrift, wodurch bewiesen wird, daß Christus dem hl. Petrus mit dem Primate auch die Unfehlbarkeit verliehen habe, sind allbekannt und auch von mehreren Rednern vortrefflich behandelt worden. Dagegen hat man über die Lehre, daß der Vorzug der Unfehlbarkeit zugleich mit dem Primate auch auf Petri Nachfolger übergegangen sei, widersprechende Ansichten geäußert. Es möge mir daher gestattet sein, kurz meine Meinung darüber auszusprechen. Die Unfehlbarkeit gehörte zur ordentlichen Primatialgewalt Petri und war mit dieser unzertrennlich verbunden; folglich ist sie mit der Fülle seiner apostolischen Gewalt auf den Apostolischen Stuhl und auf seine Nachfolger auf diesem Stuhle übergegangen. Auch sind die Worte Christi: ,Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen' [2], auf keinen bestimmten Zeitraum eingeschränkt, sondern haben Geltung bis zum Ende der Zeiten. Das in Petrus und seinen Nachfolgern gelegte Fundament der Kirche muß also immer unerschüttert gegen die Pforten der Hölle, d. h., wie der hl. Epiphanius sagt, gegen die Irrlehren und deren Urheber, bestehen bleiben.

Anders verhielt es sich mit der Unfehlbarkeit der übrigen Apostel. Auch von ihnen war jeder einzelne unfehlbar. Aber diese Unfehlbarkeit war ein außerordentlicher Vorzug, der ihnen zu einem außerordentlichen Zwecke, der Verkündigung der frohen Botschaft in der ganzen Welt, gegeben war. Darin bestand ja der Beruf der

---

[1] C. V. 388—422. [2] Matth. 16, 18.

Apostel, daß sie als vollgültige Augen- und Ohrenzeugen des göttlichen Wortes zu allen Völkern gesandt wurden, und diesem den Aposteln eigentümlichen Auftrage entsprach die Gabe der persönlichen Unfehlbarkeit. Auf die Apostel sind die Bischöfe gefolgt, aber nicht in ihrem universellen Apostolate, sondern nur im Episkopate, d. i. als Hirten der einzelnen Kirchen. So ist auch der Vorzug der persönlichen Unfehlbarkeit, der mit dem Apostolate außerordentlicherweise verbunden war, auf die Bischöfe nicht übergegangen. Die Bischöfe sind kraft ihres Amtes die Hüter der Glaubenshinterlage, die ihnen die Apostel als von Gott bestellte Zeugen anvertraut haben. Das Wort des Apostels Paulus an Timotheus: ‚Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum' [1], gilt allen Bischöfen. In diesem Amte, den bei ihnen hinterlegten Schatz der göttlichen Wahrheit zu hüten, mitzuteilen und zu verteidigen, werden auch die Bischöfe vom Heiligen Geiste unterstützt. Aber diesen unfehlbaren Beistand des Heiligen Geistes besitzen nicht die einzelnen Bischöfe, sondern alle in ihrer Vereinigung miteinander und mit dem Papste, denn allen zusammen und nicht den einzelnen ist gesagt worden: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.' [2]

Aber der dem hl. Petrus von Christus verliehene Vorzug mußte auch auf alle seine Nachfolger übergehen, weil der Stuhl Petri der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit ist. Wenn der Papst einem Glaubensirrtume verfiele, würde die Kirche des Bandes ihrer Einheit verlustig und untergehen. Das sagt Bossuet sehr gut mit den Worten: ‚Wenn der römische Stuhl zu Falle kommen könnte und aus einem Lehrstuhle der Wahrheit ein Lehrstuhl des Irrtums und des Verderbens würde, so besäße die katholische Kirche selbst kein Band der Einheit, ja sie wäre schismatisch und auseinandergerissen, was nicht möglich ist.' [3]

Es entgegne niemand: Allerdings ist der Stuhl Petri der Mittelpunkt der Einheit, und daraus folgt das Amt des römischen Oberhirten, die Brüder zu stärken und in der Einheit des Glaubens zu bewahren; aber es ist ein großer Unterschied zwischen dem Amte und der Lehrgewalt, besonders der unfehlbaren. Darauf antworte ich: Wie könnte denn der Papst dieses ihm von Gott in besonderer Weise auferlegte Amt erfüllen ohne eine besondere Lehrautorität,

---

[1] 2 Tim. 1, 14. [2] Matth. 28, 20.
[3] Defensio declarationis cleri Gallicani l. 10, cap. 6.

welche alle übrigen, auch die Bischöfe, ob vereinzelt oder versammelt, als unumstößlich anerkennen müssen?

Auch sage keiner: Natürlich muß der Papst zur Erfüllung seiner Amtspflichten die Autorität über alle Bischöfe besitzen, aber es ist nicht nötig, daß diese Autorität schon für sich allein unfehlbar sei, es genügt, wenn sie im Vereine mit den Bischöfen unfehlbar ist. Dagegen erwidere ich: Wie bei den Himmelskörpern, so muß auch in der Kirche Christi das Zentrum der Einheit ununterbrochen mit ständiger und ausnahmsloser Gewißheit tätig sein. Wäre also der Papst nur mit den Bischöfen zusammen unfehlbar, so müßten nach göttlichem Rechte dem Papste fortwährend Vertreter des gesamten Episkopates zur Seite stehen. Aber nichts davon hat Christus bestimmt, sondern er hat den Petrus und seinen Nachfolger zum unerschütterlichen Fundament des Glaubens eingesetzt, zum Erben des von ihm befestigten Glaubens, zum Befestiger seiner Brüder und Hirten der ganzen Herde.

Daß die dem Petrus verliehene Unfehlbarkeit auf seine Nachfolger übergehen mußte, ergibt sich auch daraus, daß, wenn der Papst durch einen endgültigen Urteilsspruch erklärt, es sei etwas häretisch und von der Kirche als häretisch anzusehen, wir alle dieses annehmen müssen und jeder, der hartnäckig am Gegenteile festhielte, selbst für einen Häretiker gelten würde. Die ganze Kirche, die einer solchen päpstlichen Entscheidung folgt, könnte also irren, wenn der Papst in einer solchen Definition irren könnte. Darum müssen wir glauben, daß Christus, dem es nicht schwerer fällt, sein Versprechen durch einen einzigen als durch eine Mehrzahl auszuführen, die der Kirche gegebene Verheißung, ‚der Heilige Geist wird euch alle Wahrheit lehren‘ [1], durch das eine Oberhaupt der Kirche erfüllt, so daß auch hier das göttliche Gesetz zur Anwendung kommt, kraft dessen das Niedere durch das Mittlere und das Mittlere durch das Höchste geleitet wird. So argumentiert Kardinal Cajetanus [2].

Der Redner geht nun zu den Beweisen aus der Tradition über und erzählt zuerst kurz, wie er sich selbst seinen Traditionsbeweis zurechtgelegt habe.

Als ich eines Tages an der Confessio Petri kniete und betete, so sagt er, erhob ich den Blick in die Höhe und sah dort die Worte eingeschrieben: ‚Hinc una fides orbi refulget.‘ Da zogen an meinem

[1] Ioh. 16, 13. [2] De auctoritate Papae et concilii cap. 9 et 11.

Geiste alle die Anstrengungen und Leiden vorüber, welche der Apostolische Stuhl von den ersten christlichen Jahrhunderten bis auf unsere Tage auf sich genommen hat, um das Ansehen des Glaubens in der Kirche Christi zu bewahren und, wo es verletzt war, wiederherzustellen. Und es durchdrang mich die innerste Überzeugung: so entschlossen, so beständig, so unüberwindlich hätte der Heilige Stuhl nicht für die Wahrheit kämpfen können, wenn er nicht immer von der Gabe der Irrtumslosigkeit überzeugt gewesen wäre, die in der Person des hl. Petrus dessen Nachfolgern verheißen wurde, und wenn nicht die Kirche ihrerseits diesem Glauben des Heiligen Stuhles ihre Zustimmung gegeben hätte. Das sollte mein Traditionsbeweis werden.

Um den ersten Teil desselben zu begründen, habe ich wieder und wieder die Briefe der Päpste gelesen, wie sie von Coustant und seinem jüngsten Fortsetzer Andreas Thiel herausgegeben worden sind. Je häufiger ich sie las und je mehr ich über ihren Inhalt nachdachte, um so fester wurde meine Überzeugung, daß die römischen Päpste deshalb unaufhörlich als Zeugen, Lehrer und Richter der ganzen Kirche zum Kampfe für die christliche Wahrheit auftraten, weil sie sich bewußt waren, kraft göttlicher Verheißung vor Irrtum geschützt zu sein. Man sage nicht, daß die Päpste, wenn sie so die Autorität des römischen Stuhles betonten, in eigener Sache gesprochen hätten, und ihnen darum kein Glauben zu schenken sei. Denn wenn aus diesem Grunde das Zeugnis der römischen Päpste entkräftet würde, so wäre es in der Tat um die ganze kirchliche Hierarchie geschehen: denn die Autorität der lehrenden Kirche kann nicht anders als durch die lehrende Kirche selbst bezeugt werden.

Was aber die Zustimmung der Kirche zu dem Glauben der Päpste an ihre persönliche Unfehlbarkeit betrifft — das ist ja der zweite Teil meines Traditionsbeweises —, so hat sie dieselbe sowohl indirekt durch ihre Handlungsweise als auch direkt durch ausdrückliche Worte klar geäußert. Indem ich die ausdrücklichen Zeugnisse der heiligen Väter und Konzilien mit Stillschweigen übergehe, muß ich einen Augenblick bei ihrer indirekten Zustimmung, nämlich bei der Glaubensregel, welche die ältesten Väter aufgestellt haben, verweilen, weil mir dies Gelegenheit gibt, gewisse Schwierigkeiten zu beseitigen, die von einigen Rednern erhoben worden sind.

Der hl. Irenäus, der die Übereinstimmung der von den Aposteln gegründeten Kirchen für die Glaubensregel erklärt, stellt, wie Sie wissen, zugleich auch noch eine kürzere und sicherere Regel auf,

d. i. die Überlieferung der römischen Kirche, mit der wegen ihres höheren Vorranges alle Gläubigen des Erdkreises übereinkommen müssen, und in welcher von allen Gläubigen der ganzen Welt, durch ihre Verbindung mit derselben als dem Mittelpunkte der Einheit, die apostolische Tradition bewahrt wird[1]. So ist also nach dem hl. Irenäus der Glaube der römischen Kirche zugleich wegen ihres Primitialvorranges die Richtschnur für alle andern Kirchen und wegen ihrer Würde als Mittelpunkt das erhaltende Prinzip der Einheit aller.

Dieselbe Glaubensregel legt der hl. Augustinus mit folgenden Worten dar: ‚Wenn die Reihe der aufeinander folgenden Bischöfe in Betracht kommt, mit wieviel größerer und wahrhaft zweifelloser Sicherheit beginnen wir da mit Petrus selbst die Zählung, zu welchem, als dem Vertreter der Gesamtkirche, der Herr gesagt hat: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“, denn auf den Petrus folgte Linus usw. bis zum heutigen Papste! In dieser Reihenfolge befand sich aber kein donatistischer Bischof.‘[2] Das genügt also nach dem hl. Augustinus zur Verurteilung der Irrlehre der Donatisten, daß kein römischer Papst ein Donatist war; und diese Regel erklärt er wegen der Autorität des Petrus für sicherer und zweifellos.

Den Glauben der Päpste an ihre persönliche Unfehlbarkeit hat die Kirche ferner dadurch hinreichend bestätigt, daß sie die Verbindung mit dem Heiligen Stuhle für durchaus und unumgänglich notwendig hielt. Denn die Verbindung mit dem Stuhle Petri war und galt als die Verbindung mit der Kirche und mit Petrus selbst und darum mit der von Christus geoffenbarten Wahrheit. So schreibt der hl. Hieronymus: ‚Ich kenne Vitalis nicht und weise Meletius zurück, Paulinus ist mir unbekannt. Wer mit Dir (d. i. dem Papste Damasus) nicht sammelt, der zerstreut, d. h. wer nicht zu Christus gehört, gehört zum Antichrist.‘[3] Außerdem — und das ist ein sicherer Beweis für die Übereinstimmung der Kirche mit dem Glauben der Päpste an ihre persönliche Unfehlbarkeit — hielten es die heiligen Väter für gewiß und ausgemacht, daß Petrus als das Fundament der Kirche nicht von der Kirche und daß die Kirche niemals von Christus, Christus aber niemals von der Wahrheit getrennt werden könne. So sagt sehr schön der hl. Ambrosius: ‚Es ist eben Petrus,

---

[1] Adv. haer. III, 3, 1. 2 (*Migne,* Patr. graec. VII, 849).
[2] Ep. 53, alias 165, § 2 (*Migne,* Patr. lat. XXXIII, 196).
[3] Ad Damasum Pap. (*Migne* l. c. XXII, 356).

zu dem Christus sprach: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.“ Wo also Petrus, da ist die Kirche; wo die Kirche, da ist kein Tod, sondern ewiges Leben. Und darum hat Christus hinzugefügt: „Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben.“‘ [1]

Auch dadurch hat die Kirche ihre Zustimmung zu dem Glauben der Päpste zu erkennen gegeben, daß alle wahrhaft gläubigen Christen jede Lehre als einen Irrtum im Glauben verwarfen, sobald sie von einem Papste verurteilt und verworfen wurde. ‚Wie wird Italien etwas aufnehmen‘, sagt der hl. Hieronymus [2], ‚was Rom verwirft? Wie werden die Bischöfe etwas annehmen, was Rom verdammt?‘ Schließlich können wir jene Zustimmung aus dem Umstande erweisen, daß man in allen Glaubensfragen an den Apostolischen Stuhl und zwar wie an Petrus und die Autorität des hl. Petrus rekurrierte, und daß eine Appellation vom römischen Stuhle und seinen dogmatischen Entscheidungen niemals gestattet war. —

Der Redner wollte, wie wir hörten, auf die nochmalige Anführung direkter Zeugnisse der Kirchenväter und Konzilien verzichten. Doch hielt er sich für verpflichtet, auf einige Einwürfe zu antworten, die dagegen im Laufe der Debatte gemacht worden waren.

Es ist gesagt worden, fährt er darum fort, von den Vertretern der päpstlichen Unfehlbarkeit würden verstümmelte, gefälschte, interpolierte unechte Texte ins Feld geführt oder solche, welche nur den Primat bewiesen. Ein hartes Wort! Aber sei es auch; was folgt daraus? Kann darum geleugnet werden, daß wir ganz und gar sichere Zeugnisse zur Hand haben, mag man nun dabei den unmittelbaren Wortsinn oder den Zusammenhang oder den Endzweck der Stellen betrachten, aus denen die päpstliche Unfehlbarkeit klar erwiesen wird?

Andere Redner haben dann eingewendet, aus diesen Zeugnissen folge nicht die persönliche, getrennte und absolute Unfehlbarkeit des Papstes. Über diese Ausdrücke wird später die Rede sein. Hier gebe ich zur Antwort: So oft auch diese Einwendung gemacht worden ist, so hat man doch niemals, so weit ich sehe, den Beweis geführt, daß nach der Ansicht der heiligen Väter die bewirkende Ursache der päpstlichen Unfehlbarkeit etwas anderes sei als der

---

[1] Enarr. in Ps. 40, n. 30 (*Migne* l. c. XIV, 1082).

[2] Adv. Rufinum l. 3, cap. 15 (*Migne* l. c. XXIII, 468).

Schutz Christi und der Beistand des Heiligen Geistes, der dem Petrus für alle Zeiten verheißen worden ist, oder daß die Mitwirkung der Kirche die gesetzmäßige Bedingung sei, ohne welche die dogmatischen Urteile der Päpste keine Unfehlbarkeit beanspruchen können. Haben denn die Väter des Konzils von Chalcedon, bevor sie den Brief des hl. Leo an Flavian als Worte Petri begrüßten, ängstlich gefragt, ob er auch nach vorheriger Beratung der Bischöfe erlassen worden sei, oder erwähnt etwa die Geschichte, die uns viel Wunderbares über den Ursprung dieses Briefes erzählt, eine Versammlung von Bischöfen, die dieser dogmatischen Entscheidung des Papstes vorhergegangen wäre?

Ich komme zu den Traditionsbeweisen, die im Schema selbst vorgelegt werden. Sie sind, wie Sie wissen, drei allgemeinen Konzilien entnommen, in denen es sich um die Wiedervereinigung des von der Kirche getrennten Orients handelte. Da in den Generalkongregationen mehrere Einwendungen gegen das Zeugnis dieser Konzilien erhoben worden sind, muß ich dazu einige Bemerkungen machen.

Die aus dem vierten Konzil von Konstantinopel genommene Stelle stimmt fast ganz mit der Formel des Papstes Hormisdas überein, durch die das Akazianische Schisma beigelegt wurde, und die nicht nur von der morgenländischen, sondern auch vom größten Teile der abendländischen Kirche angenommen worden ist. Nun hat man gesagt, diese Formel enthalte nichts anderes als den Ausdruck des Vertrauens, daß den Stuhl Petri nie ein ähnliches Schicksal treffen werde, wie es über so viele andere Apostelsitze gekommen sei, sondern daß die Nachfolger des Oberhauptes der Apostel ihr Amt, den Glauben zu schützen und die Brüder zu bestärken, bis zum Ende der Welt verwalten werden. Aber diese Auslegung paßt weder zum Wortlaute noch zum historischen Sinne des Dokumentes. Nicht zum Wortlaute, da derselbe aus der Verheißung Christi und den Tatsachen der Geschichte den Schluß zieht, daß die katholische Religion durch den Apostolischen Stuhl jederzeit unversehrt bewahrt wurde und auch in Zukunft bewahrt werde. [Der Redner verliest hierzu die ganze Stelle.] Der Sinn der Worte aber ist offenbar folgender: Damit der vom Apostolischen Stuhle getrennte Orient wieder mit diesem und der ganzen Kirche vereinigt würde, mußten die orientalischen Bischöfe ein feierliches Glaubensbekenntnis über die Vorrechte des Apostolischen Stuhles ablegen, des Inhaltes, daß die Beobachtung der Regel des wahren Glaubens darin bestehe, fest

in Glauben und Hoffnung dafür zu halten, daß die von Christus dem Petrus gegebene Verheißung nicht außer acht gelassen werden könne, wie sie ja auch tatsächlich in Erfüllung gegangen ist, da die wahre Religion vom Apostolischen Stuhle allzeit unversehrt bewahrt wurde.

Gegen das Zeugnis aus dem zweiten Lyoner Konzil ist gesagt worden, daß dasselbe von diesem Konzile weder aufgestellt noch bestätigt worden sei. Um nicht zu wiederholen, was schon der Referent zum dritten Kapitel gesagt hat, will ich mich nur über einen Punkt in aller Kürze äußern. Um nämlich zu beweisen, daß jene Formel nicht vom Konzil aufgestellt worden sei, wirft man ein, sie sei im Konzile nicht verhandelt worden. Das ist freilich wahr, aber gegen die Beweiskraft des Dokumentes folgt daraus nichts, sie wird dadurch im Gegenteil nur noch mehr bestätigt. Die Verhandlung unterblieb eben deshalb, weil es sich nicht um etwas Neues und bisher Unbekanntes, sondern um eine Sache handelte, die, insoweit der päpstliche Primat dabei in Frage kam, schon längst in der ganzen Kirche (zur Zeit des Papstes Hormisdas und auf dem vierten Konzil von Konstantinopel) angenommen war und worüber unter den Lateinern gar kein Zweifel bestand. Daß dies wirklich der Grund war, erhellt aus dem Briefe des Papstes Klemens IV. an Michael Paläologus, mit welchem er dem Kaiser eben die Formel übersandte, die später auf dem zweiten Lyoner Konzil verlesen wurde. Als nämlich der Kaiser dem Papste seinen Plan mitgeteilt hatte, im Orient eine Synode zu berufen, um über diese Formel zu verhandeln, antwortete ihm der Papst, daß er eine neue Diskussion und Definition der darin enthaltenen Lehre verbiete. Nicht als wenn er sich vor jemand scheue oder fürchte, die römische Kirche möchte durch die Klugheit der Griechen überwunden werden, sondern weil er es für durchaus ungeziemend, ja für unerlaubt halte, den klaren Ausdruck des wahren Glaubens, der durch so viele Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Väter und durch die beständige Erklärung so vieler Päpste bestätigt worden, und für dessen Verteidigung er selbst des Martertodes zu sterben bereit sei, noch einmal in Zweifel zu ziehen[1]. So Papst Klemens. Es ist also kein Wunder, daß auch Gregor X. auf dem Konzil von Lyon keine Diskussion dieser Formel gestattet hat.

Das dritte Zeugnis stammt aus dem Konzil von Florenz. Man hat dagegen eingewendet, daß sich in der betreffenden Stelle nichts finde, was ein nüchterner Ausleger zum Beweise der päpst-

[1] *Cozza,* Hist. polem. de Graec. schismate tom. II, P. 4, cap. 28, n. 1218.

lichen Unfehlbarkeit verwenden könne. Daß aber die Väter von Florenz hierüber ganz anders dachten, ergibt sich aus dem Kommentare, den Frater Johannes[1] vor dem Papste Eugen IV. und vor dem Kaiser Johann Paläologus vortrug, damit letzterer wüßte, was der Sinn der über den Papst handelnden Formel sei. Er erklärte die einzelnen Abschnitte. Bei der Erklärung der Worte ‚Romanum Pontificem, totius Ecclesiae caput, omnium Christianorum patrem et doctorem existere‘ schloß er mit folgenden Worten: ‚Da alle Christen im Glauben übereinstimmen und übereinstimmen müssen, wird der römische Papst als der Lehrer des unversehrten Glaubens hingestellt, auf Grund des dem Petrus verliehenen Vorrechtes.‘ Bei Erklärung des Abschnittes ‚Romano Pontifici . . . pascendi . . . universalem Ecclesiam plenariam esse potestatem‘ führte Frater Johannes den Brief des Papstes Agatho an Kaiser Konstantin bzw. an das dritte Konzil von Konstantinopel an und zog daraus folgenden Schluß: ‚In diesem Zeugnisse (des Papstes Agatho) sind offenbar drei Dinge ausgesprochen: Erstens, daß dem Petrus und seinen Nachfolgern das Amt übertragen ist, die ganze Herde zu weiden. Zweitens, daß der Apostolische Stuhl niemals in einen Irrtum gefallen, sondern im Glauben stets unversehrt geblieben ist. Drittens, daß seine Autorität so groß ist, daß ihm die gesamte Kirche und alle Synoden immer treu gefolgt sind und die katholischen Väter jederzeit seine apostolische Lehre angenommen haben, und daß jene Worte (ut non deficiat fides tua) vom Apostolischen Stuhle zu verstehen sind, daß er vor jeder Häresie bewahrt wird und daß es die Aufgabe ebendieses Apostolischen Stuhles ist, alle im Glauben wankenden Brüder zu bestärken.‘[2] — So wurde die Sache auf dem Florenzer Konzil selbst erklärt, und diese Erklärung muß als authentisch gelten, da sie auf Befehl des Papstes gerade in der Absicht gegeben wurde, den Kaiser über den Sinn der Formel zu unterrichten. Wenn wir also zur Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit die Definition des Konzils von Florenz anführen, unterschieben wir den Worten keinen fremden Sinn, sondern erklären sie wahrhaft im Sinne der Florentiner Väter, und die Partikel *hinc* im Schema, die von mehreren Rednern angegriffen wurde, steht vollständig an ihrem Platze, um den zweiten Teil mit dem ersten zu verbinden und ihn als eine Folgerung aus demselben zu kennzeichnen. —

[1] De Montenigro (oder de Ragusa? vgl. *Hurter,* Nomenclator IV, 681 sq.).
[2] *Labbe,* Collect. Concil. XVIII, 1154 sqq. (ed. veneta Coleti).

Bevor Bischof Gasser den ersten Teil des Schemas, d. h. die Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit, verläßt, wendet er sich noch gegen einen mehrmals in den Generalkongregationen erhobenen Einwurf, daß nämlich durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Verfassung der Kirche verändert werde.

Man hat gesagt, in Zukunft würden keine allgemeinen Konzilien mehr notwendig sein. Ich antworte darauf, sie werden in Zukunft notwendig sein, wie sie es früher waren. Absolut notwendig waren sie niemals, wenn es sich nur um die sichere Erkenntnis der Wahrheit durch die gutgewillten Christen handelte. Denn sie konnten die Wahrheit von dem gewöhnlichen kirchlichen Lehramte, d. i. von den mit dem römischen Stuhle verbundenen Bischöfen, erfahren. Sie konnten die Wahrheit auch aus den feierlichen dogmatischen Entscheidungen der Päpste erkennen. ‚Was verlangst du noch eine Untersuchung‘, spricht Augustinus zu Julian, ‚die ja schon beim Apostolischen Stuhle stattgefunden hat?‘[1] Nicht zur Erkenntnis der Wahrheit, sondern zur Unterdrückung von Irrtümern waren allgemeine Konzilien notwendig. Wenn die Irrtümer dergestalt anwuchsen, daß das christliche Gemeinwesen gewissermaßen in Gefahr geriet, stellte ihnen die katholische Kirche durch die allgemeinen Konzilien ihren feierlichsten Urteilsspruch entgegen. Und das feierlichste Urteil der Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitten ist und bleibt immer das Urteil eines allgemeinen Konzils.

Aber, wirft man weiter ein, in Zukunft werden die Konzilien nicht mehr frei und die Bischöfe nicht mehr wahre Richter sein. Ich antworte, sie werden frei sein wie vorher. Denn entweder geht ihnen eine dogmatische Definition des Papstes voraus oder nicht. Im letzteren Falle, wenn der Papst die Vorschläge dem Konzile ganz zur freien Verhandlung überläßt, kann das Konzil seine volle Freiheit im Herrn gebrauchen, im ersteren Falle wird das Konzil gerade so vorangehen, wie die früheren allgemeinen Konzilien bei ähnlichen Gelegenheiten vorangegangen sind. Als Beispiel möge das dritte Konzil von Konstantinopel, dem der Brief des Papstes Agatho vorlag, dienen. Die ersten sieben Aktionen desselben wurden auf einige vorbereitende Verhandlungen, nämlich auf die Verlesung der das Konzil betreffenden Dokumente verwendet. Am Schlusse der siebenten Aktion forderten die päpstlichen Gesandten die Väter zu einer Erklärung darüber auf, ob sie dem Briefe Agathos zustimmten. Dieselbe wurde

---

[1] Contr. Iulian. l. 2, n. 103. (*Migne* l. c. XLV, 1183.)

für die folgende Aktio zugesagt, und in dieser achten Aktio erklärten dann die Konzilsväter: ‚So, Herr (sie sprachen zum Kaiser hingewandt), bekenne und so glaube ich, wie es im Briefe des heiligen Papstes von Altrom geschrieben steht.‘[1] Da aber Makarius von Antiochien, der sich später auch den Definitionen des Konzils hartnäckig widersetzte, mit dieser Erklärung nicht einverstanden war, erlaubten die Väter, um allen Zweifeln Rechnung zu tragen, ihm und seinen Anhängern, ihre Ansicht mit Zeugnissen von Kirchenvätern zu belegen. Die Zeugnisse wurden geprüft und teils als unecht, teils als verstümmelt erfunden und deshalb vom Konzile verworfen. Man stellte ihnen die Schrift- und Väterstellen gegenüber, die dem Briefe Agathos beigefügt waren. Auch sie wurden geprüft und mit den besten Kodizes verglichen. Und als es dann zweifellos feststand, daß sie unversehrt, authentisch und beweiskräftig waren, da erfolgte die konziliarische Entscheidung über den doppelten Willen und die doppelte Wirkungsweise in Christus, wobei sich die Synode nach ihrer ausdrücklichen Erklärung wiederum den Brief des Papstes Agatho als lebendige Norm vor Augen hielt. So hat also das Konzil bei seiner feierlichen Entscheidung den dem Papste schuldigen Gehorsam mit seiner Freiheit vereinigt. In dieser Übereinstimmung der Glieder mit dem Haupt erstrahlt aufs hellste der der Kirche verheißene Beistand des Heiligen Geistes. So hat das sechste allgemeine Konzil und so haben alle andern gehandelt.

Der Referent geht nun zum zweiten Teile des Schemas, d. i. zu der darin enthaltenen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst, über. In diesem seinem Generalberichte hält er zweierlei für notwendig: erstens genau den Fragepunkt festzustellen und zweitens die Definitionsformel durch eine kurze Erläuterung ins rechte Licht zu setzen.

Bei der genaueren Bestimmung des Fragepunktes, sagte er, treten uns gleich die so oft aus dieser Aula verwiesenen, aber immer noch dort verbliebenen Worte von der persönlichen, getrennten und absoluten Unfehlbarkeit entgegen. Denn in der Tat dreht sich die Sache vor allem um diese Begriffe. Sehen wir also so kurz wie möglich, was ihre Bedeutung ist.

1. In welchem Sinne wird die päpstliche Unfehlbarkeit eine persönliche genannt? Sie wird eine persönliche genannt, um dadurch die Unterscheidung zwischen dem Papste und der römischen

[1] *Labbe* l. c. VII, col. 758.

Kirche sowie die andere zwischen dem Sitze und seinem Inhaber auszuschließen. Da diese Unterscheidungen in den Generalkongregationen keine Vertreter gefunden haben, will auch ich nichts weiteres darüber sagen. Unter Verwerfung dieser Unterscheidungen behaupten wir also die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes, insofern dieser Vorzug allen und den einzelnen rechtmäßigen Nachfolgern Petri gemäß der Verheißung Christi zukommt. Doch kommt dem Papste diese Unfehlbarkeit nicht zu als einer Privatperson oder als einem privaten Lehrer, sondern nur in seiner Beziehung zur Kirche, insofern er Papst und eine öffentliche Person, d. h. das Haupt der Kirche, ist. Und auch hier kann der Papst nicht einfachhin wegen seiner päpstlichen Autorität als unfehlbar hingestellt werden, sondern nur insofern er sich des göttlichen Beistandes erfreut, der ihn sicher und ohne Zweifel leitet. Denn durch seine päpstliche Autorität ist er zwar stets der oberste Richter in Sachen des Glaubens und der Sitten und der Vater und Lehrer aller Christen, aber den göttlichen Beistand, wodurch er unfehlbar ist, hat er nur in dem Augenblicke, da er das Amt eines höchsten Richters in Glaubenssachen und Lehrers der gesamten Kirche tatsächlich ausübt.

2. Eine getrennte oder vielmehr eine besondere kann die päpstliche Unfehlbarkeit genannt werden, weil sie auf einer besondern Verheißung Christi und darum auch auf einem besondern Beistande des Heiligen Geistes beruht, der mit dem Beistand, welchen der gesamte kirchliche Lehrkörper in Vereinigung mit seinem Haupte genießt, nicht identisch ist. Denn da Petrus und seine Nachfolger den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit bilden, dessen Aufgabe es ist, die Einheit des Glaubens und der Liebe in der Kirche zu erhalten und, wenn sie gestört wurde, wiederherzustellen, so ist seine Beziehung zur Kirche eine ganz besondere, und dieser besondern Beziehung entspricht ein besonderer Vorzug. In diesem Sinne also kommt dem Papste eine besondere Unfehlbarkeit zu. Aber darum trennen wir den Papst keineswegs von seiner ordnungsmäßigen Verbindung mit der Kirche. Denn der Papst ist nur dann unfehlbar, wenn er als Lehrer aller Christen und deshalb als Vertreter der gesamten Kirche urteilt und entscheidet, was von allen zu glauben oder zu verwerfen sei. Von der Kirche kann er ebensowenig getrennt werden wie das Fundament von dem Gebäude, das auf ihm steht.

Auch darum trennen wir den Papst nicht von der Kirche, weil wir deren Mitwirkung bei einer Definition nicht ausschließen. Eine päpstliche Definition wird vor allem dann stattzufinden haben, wenn

irgendwo in der Kirche Ärgernisse und Streitigkeiten in Glaubenssachen, wenn Häresien entstehen, welche die einzelnen Bischöfe oder auch Provinzialkonzilien nicht zu unterdrücken vermögen, so daß sie sich deswegen an den Heiligen Stuhl wenden müssen, oder auch wenn Bischöfe selbst in Irrtum fallen. Nun erhält aber der Papst seine Unfehlbarkeit nicht durch eine Inspiration oder Offenbarung, sondern vermittelst eines göttlichen Beistandes. Er muß also gemäß seines Amtes und je nach der Wichtigkeit der Frage die geeigneten Mittel anwenden, um die Wahrheit recht zu erforschen und passend auszusprechen. Solche Mittel sind Konzilien oder die Beratung von Bischöfen, Kardinälen, Theologen usw. Nach der Verschiedenheit der Sachlage sind diese Mittel natürlich verschieden, und wir müssen annehmen, daß in dem verheißenen Beistande zugleich auch die Verheißung der passenden Mittel zur Erlangung der unfehlbaren päpstlichen Entscheidung einbegriffen ist.

Schließlich trennen wir den Papst auch nicht im geringsten von der Zustimmung der Kirche, wenn man nur diese Zustimmung nicht als die Bedingung seiner Irrtumslosigkeit auffaßt. Die Zustimmung der Kirche kann dem Papste niemals fehlen. Der Gesamtkörper der Bischöfe kann nicht von seinem Haupte getrennt werden, und die Gesamtkirche kann nicht vom Glauben abfallen.

3. Endlich fragt es sich, in welchem Sinne die päpstliche Unfehlbarkeit eine absolute ist. Da antworte und gestehe ich offen: Die päpstliche Unfehlbarkeit ist in keinem Sinne eine absolute, denn die absolute Unfehlbarkeit kommt Gott allein zu. Jede andere Unfehlbarkeit, die ja nur für einen bestimmten Zweck verliehen wird, hat ihre Grenzen und ihre Bedingungen, und das gilt auch von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Welches aber die Bedingungen derselben sind, muß aus den Verheißungsworten erschlossen werden. Danach ist sie aber in dreifacher Hinsicht beschränkt: von seiten des Subjektes, denn der Papst ist nur unfehlbar, wenn er als Lehrer der ganzen Kirche und als höchster Richter auftritt; von seiten des Objektes, nur wenn es sich um Sachen des Glaubens und der Sitten handelt; endlich von seiten des Aktes, wenn er vorschreibt, was von allen Christgläubigen zu glauben oder zu verwerfen ist.

Nun sind einige Konzilsväter hiermit nicht zufrieden und wollen in diese dogmatische Konstitution noch gewisse weitere Bedingungen aufnehmen, die sich auf den guten Willen und den Fleiß des Papstes bei Erforschung der Wahrheit beziehen, die also viel mehr zur moralischen als zur dogmatischen Ordnung gehören. Denn Christus der

Herr hat das Charisma der Wahrheit nicht von dem Gewissen des Papstes, das zu dessen innerstem Privatleben, welches nur Gott bekannt ist, gehört, sondern von seinem öffentlichen Verhältnisse zur ganzen Kirche abhängig machen wollen. Sonst wäre ja die Gabe der Unfehlbarkeit kein geeignetes Mittel zur Erhaltung und Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Deshalb braucht man aber nicht zu fürchten, als ob einmal die Kirche durch den bösen Willen oder die Nachlässigkeit eines Papstes in Irrtum geführt werden könnte. Der Schutz Christi und der den Nachfolgern Petri verheißene Beistand ist so wirksam, daß er ein Urteil des Papstes, falls es irrig und der Kirche schädlich wäre, verhindern würde, und daß, wenn der Papst wirklich zu einer Entscheidung voranschreitet, diese unfehlbar wahr sein wird.

Aber, so sagt man, die Pflicht, und zwar die allerschwerste Verpflichtung des Papstes, die zur Erforschung der Wahrheit geeigneten Mittel anzuwenden, bleibt jedenfalls bestehen, und wenn es auch keine streng dogmatische Sache ist, so hängt sie doch mit dem Dogma aufs engste zusammen. Denn wir definieren: die dogmatischen Urteile des Papstes sind unfehlbar. Darum wollen wir also auch die bei einem solchen Urteile vom Papste zu beobachtende Form feststellen. — Aber, hochwürdigste Väter, das kann in keiner Weise geschehen, denn es handelt sich nicht um etwas Neues. Es sind schon tausend und aber tausend dogmatische Entscheidungen vom Apostolischen Stuhle erflossen: wo aber ist der Kanon, der die dabei zu beobachtende Form vorgeschrieben hätte?

Vielleicht antwortet einer: Wenn wir keinen Kanon haben, so machen wir einen! — Hüten wir uns vor dem verurteilten Satze, daß das Konzil über dem Papste stehe! Und was würde auch ein Kanon helfen? Wäre er nicht ganz nutzlos, da seine Beobachtung doch niemals von den Gläubigen und den über die Welt zerstreuten Bischöfen geprüft und festgestellt werden könnte? Ja es würde die Sache große Gefahren in sich bergen und zu unzähligen Ausflüchten und Ängstlichkeiten Anlaß geben.

Trotzdem drängt man noch weiter und sagt: Der Beistand und die Zustimmung der Kirche, d. i. das Zeugnis und der Beirat der Bischöfe, kann nicht nur nicht von der Definition der Unfehlbarkeit ausgeschlossen, sondern muß in der Definition selbst unter den vom Glauben verlangten Bedingungen aufgeführt werden. — Wie beweist man aber, daß dies eine vom Glauben vorgeschriebene Bedingung sei? Ist sie denn in der Verheißung Christi enthalten? Mir scheint,

diese enthält das gerade Gegenteil davon. Aus Christi Worten an Petrus: ‚Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke, du aber ... bestärke deine Brüder‘, folgt, wie mir scheint, mit Notwendigkeit, daß die Brüder, d. h. die Bischöfe, zur Befestigung ihres Glaubens freilich des Beistandes und des Rates Petri und seiner Nachfolger bedürfen, nicht aber umgekehrt. Darum berufen sich denn auch die Anhänger jener Ansicht nicht sowohl auf die Heilige Schrift als vielmehr auf gewisse Axiome, die ihnen durchaus beweiskräftig zu sein scheinen.

Das erste Axiom lautet: ‚Die Glieder müssen mit dem Haupte und das Haupt mit den Gliedern verbunden sein.‘ Hieraus folge, so glauben sie, daß der Papst nicht ohne den Rat und die Mitwirkung der Bischöfe zu einer Definition schreiten dürfe. — Der Beweis beruht, wie man sieht, auf einem Vergleiche, und alle Vergleiche hinken. Wie sehr der vorliegende Vergleich an diesem Übel leidet, zeigt schon die Erwägung, daß auch die Laien und die Priester und Pfarrer zu den Gliedern der Kirche gehören. Es müßten also auch diese dem Papste bei seinen Definitionen Hilfe leisten.

Ein zweites Axiom sagt folgendes: ‚Wie die Bischöfe bei dogmatischen Definitionen nichts ohne den Papst tun können, so vermag auch der Papst nichts ohne die Bischöfe.‘ — Der erste Teil des Satzes ist richtig, nicht als wenn, wie leider einigemal behauptet worden ist, die ganze Unfehlbarkeit dem Papste allein gegeben und von diesem der Kirche mitgeteilt würde. Das kann nach einer bekannten Lehrmeinung wohl von der Jurisdiktionsgewalt gesagt werden. Wie aber die Unfehlbarkeit mitgeteilt werden kann, sehe ich nicht ein. Der wahre Grund, warum die Bischöfe auch auf dem Konzile nicht ohne den Papst unfehlbar sind, liegt darin, daß Christus diese Unfehlbarkeit nur dem gesamten kirchlichen Lehramte, d. h. den Aposteln im Vereine mit Petrus, verheißen hat in den Worten: ‚Ich bin bei euch bis ans Ende der Zeiten.‘ Darum vermögen die Bischöfe nichts ohne den Papst. Kann man aber auch den Satz umkehren und behaupten, der Papst vermöge nichts ohne die Bischöfe? Nein, das geht nicht, denn Christus hat einzig und allein dem Petrus gesagt: ‚Du bist Petrus. Ich habe für dich gebetet, auf daß dein Glaube nicht wanke.‘

Man beruft sich auf ein drittes Axiom: ‚Glaubensregel ist die Übereinstimmung der Kirchen, welche auch der Papst zur Richtschnur nehmen muß. Mithin muß er vor einer Definition zuerst die Hirten der Kirche fragen, um der Übereinstimmung der Kirchen

sicher zu sein.' — Ich antworte: Wahr ist es, daß die Übereinstimmung des ganzen gegenwärtigen Lehramts eine Glaubensregel auch für die Definitionen des Papstes bildet. Daraus kann aber keineswegs die strenge und absolute Notwendigkeit hergeleitet werden, diese Übereinstimmung durch Befragung der Bischöfe festzustellen. Dieselbe kann sehr häufig aus klaren und deutlichen Zeugnissen der Heiligen Schrift, aus der Übereinstimmung des Altertums, d. i. der heiligen Väter, aus der Lehre der Theologen oder in anderer privater Weise erschlossen werden, was alles zu einer vollständigen Information genügt. Auch darf man nicht vergessen, daß dem Papste die Überlieferung der römischen Kirche zu Gebote steht, jener Kirche, zu welcher der Irrtum keinen Zugang hat und mit welcher, wegen ihres besondern Vorranges, jede andere Kirche übereinstimmen muß. Es kann ja ein so schwieriger Fall eintreten, daß der Papst eine Umfrage bei den Bischöfen für notwendig erachtet, wie dies bei der Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis geschah; aber ein solcher Fall kann nicht als Regel aufgestellt werden. Übrigens, was wohl zu beachten ist, weiß jedermann, daß die Glaubensregel von der Übereinstimmung der Kirchen nur im positiven, nicht aber im negativen Sinne gilt; d. h. alles, was die Gesamtkirche in ihrem gegenwärtigen Lehrvortrage übereinstimmend als geoffenbart annimmt und verehrt, das ist wahrhaft katholisch. Wie aber, wenn zwischen den Einzelkirchen eine Meinungsverschiedenheit entsteht, wenn sich Streitfragen über einen Glaubenspunkt ergeben? Dann ist nach dem Ausspruche des Vinzenz von Lerin auf die Übereinstimmung des Altertums, d. h. auf die Heilige Schrift und die Väter, zurückzugreifen, und aus der Übereinstimmung des Altertums muß dann der gegenwärtige Zwiespalt gelöst werden. Nun werden bekanntlich die dogmatischen Entscheidungen des Papstes hauptsächlich durch solche Streitfragen veranlaßt. Der Papst ist also bei der Schlichtung derselben hauptsächlich auf die Heilige Schrift, die heiligen Väter, die Kirchenlehrer und die Überlieferung der römischen Kirche angewiesen.

Die Behauptung, daß der Papst bei seinen Glaubensentscheidungen durchaus von der Mithilfe oder der ausgesprochenen Zustimmung der Bischöfe abhängig sei, führt entweder zu Willkürlichkeiten oder zur Vernichtung der ganzen päpstlichen Unfehlbarkeit. Willkürlich ist es, die Zustimmung eines größeren oder geringeren Teils des Episkopates zu fordern. Denn wer wird die Zahl festsetzen? Wer trifft die Auswahl, da die Bischöfe in dieser Hinsicht

alle einander gleich sind und die Zustimmung einiger dem Urteile der andern nicht bestimmend vorgreifen kann? Daß aus diesem willkürlichen System, besonders wenn es sich um eine nachträgliche, stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung handelt, unzählige Ängstlichkeiten, Verwirrungen und Ärgernisse entstehen, bezeugt die Geschichte. Doch genug davon. Wenn aber die Zustimmung der gesamten Kirche verlangt würde, so käme das einer völligen Vernichtung der päpstlichen Unfehlbarkeit gleich. Denn dann gibt es tatsächlich nur eine einzige Unfehlbarkeit, nämlich diejenige des gesamten kirchlichen Lehrkörpers. In diesem Falle aber können und müssen die Entscheidungen des Papstes durch ein allgemeines Konzil reformiert werden, wenn inzwischen die Zustimmung der Kirche noch nicht so klar hervorgetreten ist, daß sie nicht mehr in Abrede gestellt werden kann. Dann ist der Papst nur im Vereine mit dem allgemeinen Konzile unfehlbar. Und auf diesem wird er nur solche Dekrete bestätigen können, welche die Zustimmung des größeren Teiles der Bischöfe oder vielmehr aller zusammen gefunden haben. Wie aber, wenn die Bischöfe nicht übereinstimmen? Dann ist es um das Urteil der Kirche, dann ist es um die Kirche selbst geschehen, die doch nach dem Apostel die Säule und Grundfeste der Wahrheit sein soll. —

Über zwei Stunden hatte der Vortrag dieses allgemeinen Teiles von Gassers Bericht in Anspruch genommen. Freilich hatte der Redner dabei schon zugleich auf eine große Zahl der gemachten Bemerkungen geantwortet und sich für die Besprechung der weiteren Vorschläge, zu der er nun im besondern Teile überging, auf gute Weise die Wege geebnet.

Nach der Besprechung der ersten zwanzig Verbesserungsvorschläge [1] wurde eine Abstimmung vorgenommen, bei der sich die Väter mit nur wenigen Ausnahmen der Meinung der Glaubensdeputation anschlossen [2].

Vom vierundfünfzigsten bis vierundsiebzigsten bezogen sich die Vorschläge auf den Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit. Es war jener Punkt des Schemas, über den es bereits in der Glaubensdeputation zu lebhaften Meinungsverschiedenheiten gekommen war [3]. Viele Väter beantragten nun, man solle hier nichts weiter definieren, als daß der Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit

[1] C. V. 406a—410a. [2] Ibid. 758c et 421a sq.
[3] S. oben S. 123 ff. 426 ff.

der gleiche sei wie der der Kirche. Als Bischof Gasser bei diesen Vorschlägen angelangt war, erklärte er, die Glaubensdeputation habe sich nach langen Verhandlungen auf eine neue Formel geeinigt, die gestern unter die Konzilsmitglieder verteilt worden sei. Sie stimme der Hauptsache nach mit dem achtundsechzigsten Vorschlage (des Kardinals Cullen) überein. Falls diese Formel vom Konzile genehmigt werde, könne man sich die Abstimmung über die andern Vorschläge ersparen. Da die Sache eine solche Bedeutung habe, werde er den Sinn der neuen Definition kurz erläutern.

Die neue Formel hatte folgenden Wortlaut: ‚Itaque Nos traditioni a religionis christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo ad Dei Salvatoris nostri gloriam, fidei catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones esse ex sese irreformabiles.‘ [1]

Die Erklärung, welche der Redner zu dieser Formel gab, besagte folgendes:

1. Es handelt sich in der Definition um das Subjekt der Unfehlbarkeit, welches der Papst ist, und zwar als Papst, d. i. als öffentliche Person in seinem Verhältnisse zur Kirche.

2. Es wird der Akt bzw. die Eigenschaft und die Bedingung des Aktes bezeichnet, bei welchem der Papst unfehlbar ist: Er ist unfehlbar, wenn er *ex cathedra* spricht. Dieser Ausdruck hat in der Schule einen ganz bestimmten Sinn, der auch in der Definition selbst dargelegt wird. Wenn nämlich der Papst ex cathedra spricht, so entscheidet er erstens nicht etwas als Privatperson, auch nicht bloß als Bischof und Oberer einer Diözese oder Kirchenprovinz, sondern er spricht als Hirte und Lehrer der gesamten Christenheit. Zweitens genügt auch im letzteren Falle nicht jede beliebige Art, die Lehre vorzulegen, sondern es wird die offenbare Absicht verlangt, dem Schwanken bezüglich einer Lehre durch eine endgültige

[1] Acta etc. IV b, 226 sq. C. V. 388 a sq.

Entscheidung ein Ziel zu setzen und diese Entscheidung der ganzen Kirche zur Annahme vorzuschreiben.

3. Als Grund und bewirkende Ursache der Unfehlbarkeit führt die Formel den Schutz Christi und den Beistand des Heiligen Geistes an.

4. Die Definition enthält auch den Gegenstand der Unfehlbarkeit. Die Unfehlbarkeit ist versprochen worden zur Bewahrung und Entfaltung der gesamten Glaubenshinterlage. Darum ist es im allgemeinen leicht einzusehen, daß ihr Gegenstand die Lehre über Glauben und Sitten ist. Aber nicht alle Wahrheiten, welche zur Glaubens- und Sittenlehre gehören, sind der nämlichen Art, und es sind nicht alle im gleichen Maße zur Bewahrung der Glaubenshinterlage notwendig. Woraus folgt, daß auch die entgegenstehenden Irrtümer der Glaubenshinterlage in verschiedenem Grade widerstreiten, je nachdem die entsprechenden Wahrheiten mehr oder weniger innig zum Depositum fidei gehören. Die verschiedenen Grade des Irrtums werden auch mit verschiedenen Zensuren bezeichnet. Nun steht es erstens fest, daß sich die Unfehlbarkeit des Papstes auf ganz denselben Umfang von Wahrheiten erstreckt wie die der Kirche, weil beide ganz denselben Zweck haben. Zweitens bezieht sich die von Gott verheißene Unfehlbarkeit sicher wenigstens auf dasjenige, was zunächst zum Depositum fidei gehört, mithin auf die Definition der Dogmen und die Verurteilung der Irrlehren. Es wird also von allen Christen als Glaubenssatz für wahr gehalten werden müssen, daß der Kirche und dem Papste in der Definition von Glaubensdogmen die Unfehlbarkeit zukommt. Drittens hängen aber, wie gesagt, mit den geoffenbarten Glaubenswahrheiten andere Wahrheiten mehr oder weniger eng zusammen, die, wenngleich nicht geoffenbart, so doch zur Bewahrung, Erklärung und Feststellung der geoffenbarten Wahrheit erfordert sind. Solche Wahrheiten also, wozu auch die facta dogmatica zu rechnen sind, insofern ohne sie die Glaubenshinterlage nicht bewahrt und erklärt werden könnte, gehören zwar nicht direkt zur Glaubenshinterlage, bedingen aber ihren Schutz. Und deshalb ist es die einstimmige Lehre aller katholischen Theologen, daß die Kirche in der authentischen Verkündigung auch dieser Wahrheiten unfehlbar sei, und die Leugnung dieser Unfehlbarkeit wäre ein schwerer Irrtum. Verschiedenheit der Ansichten besteht nur bezüglich des Grades der Gewißheit, mit welcher diese Unfehlbarkeit von den Theologen behauptet wird, ob sie nämlich als ein Glaubensdogma angesehen

werden müsse, dessen Leugnung häretisch wäre, oder ob sie lediglich aus einer geoffenbarten Wahrheit abgeleitet und mithin nur theologisch gewiß sei. Da von der päpstlichen Unfehlbarkeit dasselbe gilt wie von der Unfehlbarkeit der Kirche, so entsteht diese Frage auch hier, und da die Mitglieder der Glaubensdeputation einmütig beschlossen haben, diese Frage jetzt auf sich beruhen zu lassen, so ergibt sich als notwendige Folgerung, daß jetzt nur definiert wird, über den Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit sei das nämliche zu glauben, was über die Unfehlbarkeit der Kirche geglaubt wird.

Mithin enthält die gegenwärtige Definition in Bezug auf den Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit zwei Teile, die innigst miteinander zusammenhangen. Der erste gibt den Gegenstand nur im allgemeinen an und sagt, es seien die Dinge des Glaubens und der Sitten. Der zweite aber umschreibt und bestimmt ihn durch die Vergleichung mit der Unfehlbarkeit der Kirche, indem gesagt wird, daß der Gegenstand der Unfehlbarkeit des Papstes gerade so weit reiche wie der Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit. Man muß diese beiden Teile stets zusammenhalten, wenn man den wahren Sinn unserer Definition erfassen will. Wie es also häretisch wäre, die Unfehlbarkeit der Kirche bei der Definition von Dogmen in Abrede zu stellen, so ist es kraft dieses Dekretes nicht weniger häretisch, zu leugnen, daß der Papst in Definition von Glaubensdogmen unfehlbar sei; und wie es bisher nur als theologisch sicher, nicht aber als eine Glaubenswahrheit galt, daß die Kirche in der Feststellung der andern Wahrheiten, die wir oben besprochen haben, unfehlbar sei, so wird auch durch unser Dekret nicht definiert, daß der Papst in Bezug auf dieselben nicht irren könne. Es bleibt in dieser Frage sowohl für die kirchliche wie für die päpstliche Unfehlbarkeit bei derselben theologischen Gewißheit wie früher. —

Das ist der Hauptinhalt der lichtvollen Erläuterung, die Gasser zu der neuen Definitionsformel gab [1]. Nachdem er darauf kurz gezeigt hatte, daß die Annahme dieser Formel eine Abstimmung über die entsprechenden Verbesserungsvorschläge überflüssig mache, wandte er sich zu den letzten Bemerkungen, welche die Hinzufügung eines oder mehrerer Kanones zum vierten Kapitel betrafen. Er betonte im Namen der Deputation, daß für einen Kanon zwei Dinge erforderlich seien: erstens, daß darin die in dem betreffenden Kapitel gegebene Lehrentscheidung in ihren wesentlichen Punkten

[1] Acta etc. IV b, 227 sqq. C. V. 414 b sqq.

wieder kehre, und zweitens, daß sich der Kanon direkt gegen die über jene Lehre bestehenden Irrtümer richte. Da keines der eingereichten Schemata diese beiden Bedingungen erfülle, so habe die Deputation keines derselben annehmen können, doch würden dieselben zur Wahrung der konziliaren Freiheit der Abstimmung der Väter unterbreitet werden.

Im Namen der Deputation empfahl der Berichterstatter einen ganz kurzen, allgemein gehaltenen Kanon von folgendem Wortlaut: ‚Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit.‘

Am Schlusse seiner glänzenden Auseinandersetzung bat der Fürstbischof, man möge nun also endlich jener traurigen Periode ein Ziel setzen, die, mit dem abendländischen Schisma beginnend, bis in die neueste Zeit hineinreiche, der Periode des sinkenden päpstlichen Ansehens, womit es schon so weit gekommen sei, daß sowohl in der Kirche als auch im Staate alle Autorität, die sich von Gottes Gnaden herleite, von vielen mißachtet und von den meisten gänzlich hintangesetzt werde [1].

Bei der Abstimmung schloß sich die Generalkongregation fast in allen Stücken ungefähr einmütig den Vorschlägen des Berichterstatters an [2]. Noch an demselben Tage (11. Juli) gestaltete die Glaubensdeputation in einer Abendsitzung das vierte Kapitel nach den von der Gesamtheit der Väter angenommenen Vorschlägen um [3]. Das verbesserte Schema wurde gedruckt und allen Konzilsmitgliedern zugestellt. In der 85. Generalkongregation kam es mit dem dritten Kapitel und den zu den verschiedenen Kapiteln gehörigen Kanones, über die nach der letzten Verbesserung noch nicht wieder abgestimmt worden war, zur allgemeinen Abstimmung und wurde von dem bei weitem größeren Teile der Väter angenommen [4].

---

[1] Acta etc. IV b, 234. C. V. 420 d. [2] Ibid. 421 a sqq.
[3] Ibid. 1695 a. [4] Ibid. 759 d.

Dreizehntes Kapitel.

Die Abstimmung über das ganze Schema. Die Bemühungen der Minoritätsbischöfe, Abänderungen desselben herbeizuführen. Der Bericht der Glaubensdeputation über die eingereichten Bedingungen. Der Protest gegen die konzilsfeindlichen Schriften.

Ergebnis der Abstimmung über das ganze Schema. — Die Minorität schöpft Mut. — Bemühungen Darboys um Zugeständnisse. — Sechs Minoritätsbischöfe beim Papste. — Brief Darboys an den Papst. — Der Papst überläßt alles dem Konzil. — Beratungen der Glaubensdeputation. — Bericht d'Avanzos über die Bedingungen zur Einleitung und zu den zwei ersten Kapiteln. — Über die Verbindung des Primates mit dem römischen Stuhle. — Bericht Zinellis über die Bedingungen zum dritten Kapitel. — Über die Autorität der Bischöfe. — Bericht Gassers über die Bedingungen zum vierten Kapitel. — Abstimmung. — Das Schema bleibt bis auf einen kleinen Punkt unverändert. — Ankündigung der vierten öffentlichen Sitzung. — Die Schrift ‚Ce qui se passe au Concile'. — Die Schrift ‚La dernière heure du Concile'. — Protest Mannings und Genossen gegen beide Schriften. — Verurteilung der Schriften durch die Generalkongregation. — Urteil Kettelers. — Erklärung Rauschers.

In derselben 85. Generalkongregation vom 13. Juli, in welcher die Abstimmung über das neu umgearbeitete dritte und vierte Kapitel sowie über die vier Kanones stattfand, wurde auch das vollständige Schema, das in seinen einzelnen Teilen schon die Billigung der Väter erhalten hatte, nochmals als Ganzes der Abstimmung unterworfen [1].

Bei dieser letzten Abstimmung gaben die Väter nicht durch ein zweimaliges Aufstehen und Sitzenbleiben ihr Votum ab, sondern alle Väter wurden einzeln aufgerufen und sprachen mündlich ihr *Placet* oder *Non placet* aus oder auch ihr *Placet iuxta modum,* d. h. ein Placet, welchem eine Bedingung hinzugefügt wurde. Jeder, der ein *Placet iuxta modum* abgab, reichte die Bedingung, an welche er sein Placet knüpfte, schriftlich ein [2].

---

[1] Acta etc. IV b, 240 sqq. [2] Decretum 20. Febr. 1870, n. 14. C. V. 69 b.

An der 85. Generalkongregation nahmen sechshundertein Väter teil. Von diesen stimmten vierhunderteinundfünfzig mit *placet*, achtundachtzig mit *non placet* und zweiundsechzig mit *placet iuxta modum*. Es lief also eine stattliche Reihe von Bedingungen [1] ein. Und man darf sich mit Recht darüber wundern, daß sich nach so vielen Arbeiten noch so manche mit dem Texte der Konstitution, wie er nun nach zahlreichen Ummodelungen vorlag, nicht zufrieden gaben, sondern oft auf der Vornahme von kleinen und unbedeutenden Veränderungen bestanden. Viele gingen auch wieder auf Punkte ein, die sie schon anfangs befürwortet hatten und welche von der Gesamtheit verworfen worden waren.

Die Abstimmung war für die Minorität günstiger ausgefallen, als sie zu hoffen gewagt hatte. Sie glaubte sich daher stark genug, an die Leitung des Konzils Forderungen stellen zu können. Darboy, so schreibt am Tage nach der Abstimmung der englische Geschäftsträger Russell [2] an Manning, sei zu Bilio gegangen, um ihm seine Bedingungen zu diktieren. Er glaube mit denen, welche unter Vorbehalt gestimmt hätten, und denen, welche abwesend gewesen seien, sicher einhundertundvierzig *Non placet* zusammenbringen zu können. Die Leiter des Konzils scheinen in der Tat dahin geneigt zu haben, nach Möglichkeit auf die Wünsche der Minorität einzugehen, um Einigkeit der Stimmen zu erzielen. Wenn auch nicht erforderlich, so war die Einigkeit doch gewiß sehr wünschenswert, und es hatte den Anschein, daß ein großes Ärgernis in der Kirche entstehen werde, wenn man die Minorität nicht befriedige. Russell sagt in demselben Briefe, daß Darboy in der Versammlung der Väter der Minorität einen feierlichen Protest befürwortet habe für den Fall, daß die Synode nicht auf ihre Vorschläge eingehe und in der öffentlichen Sitzung das Dogma proklamiere. Nachdem die hundertundvierzig ihr *Non placet* gesagt hätten, sollten sie erklären, daß sie sich durch den Beschluß, welcher ohne moralische Einstimmigkeit zu stande gekommen sei, nicht im Gewissen gebunden erachteten. Aber es scheint, daß sie in ihrer Siegesgewißheit ihre Forderungen zu hoch gespannt hatten.

Der Donnerstag (15. Juli) ging vorüber, ohne daß die Minorität weiter gebeten wurde, sich gegen Zugeständnisse für das *Placet* zu entschließen. Auf den Samstag war die Generalkongregation für

---

[1] Acta etc. IV b, 251 sqq. C. V. 432 a sqq.

[2] *Pfülf*, Bischof v. Ketteler III, 109.

die Berichterstattung über die von den Vätern bei der letzten Abstimmung eingereichten Bedingungen angesagt. Es war also keine Zeit mehr zu verlieren. Da beschloß das internationale Komitee selbst, einen Schritt zu tun und direkt auf den Papst einzuwirken. Es sandte eine Deputation von sechs Bischöfen an Pius IX., welche zwei Dinge verlangen sollte, 1. die Streichung des so sehr beanstandeten Sätzchens von der *plenitudo potestatis* im dritten Kapitel und 2. die Einfügung eines Zusatzes in das vierte Kapitel, worin die Zustimmung der Bischöfe bei der Definition *ex cathedra* erwähnt werde.

Die sechs Prälaten erschienen im Vatikan und wurden vom Papste zur Audienz zugelassen. Es waren die Erzbischöfe Darboy von Paris, Ginoulhiac von Lyon, Simor von Gran und Scherr von München und die Bischöfe Rivet von Dijon und Ketteler von Mainz. Sie trugen dem Papste ihre Bitte vor, und Ketteler soll vor ihm auf die Kniee gefallen sein und ihn angefleht haben, durch Nachgeben in den beiden Punkten die Einmütigkeit in der Abstimmung herbeizuführen [1].

Was der Papst geantwortet hat, ist nicht mit Gewißheit zu ermitteln. Er scheint einer definitiven Antwort aus dem Wege gegangen zu sein und von der Deputation verlangt zu haben, daß sie ihre Wünsche schriftlich einreiche. Der Erzbischof Darboy legte sie ihm wenigstens am folgenden Tage, früh vor der Generalkongregation, ‚ex iussu Sanctitatis Vestrae‘ in einem Briefe vor [2]. Er wünscht die Streichung der Worte im dritten Kapitel: ‚aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis‘, und im vierten Kapitel nach ‚munere fungens‘ den Zusatz ‚et testimonio ecclesiarum innixus‘ oder ‚et mediis, quae semper in Ecclesia catholica usurpata fuerunt, adhibitis‘, oder auch ‚non exclusis episcopis‘. Der Erzbischof erklärt, wenn diesen Wünschen entsprochen und außerdem im dritten Kapitel die Worte ‚quae vere episcopalis est‘ gestrichen würden, so seien fast alle Väter, welche mit *non placet* gestimmt hatten, bereit, in der öffentlichen Sitzung mit *placet* zu stimmen.

Es war für den Heiligen Vater ganz unmöglich, auf diese Wünsche einzugehen. Wenn er das dritte Kapitel im Sinne der Bittsteller verändert hätte, so hätte es zwar nicht geradezu eine Unrichtigkeit enthalten, aber es hätte eine Wahrheit unterdrückt,

---

[1] *Pfülf* a. a. O. III, 111. [2] Acta etc. IV b, 507. C. V. 992 c.

die dem Sinne nach schon auf dem Konzil von Florenz definiert war, und eine Konzilsdefinition, welche bestehende Schwierigkeiten heben und Kontroversen entscheiden sollte, hätte eine klare Sache ins Dunkel gerückt und wäre selbst die Veranlassung zu neuen Kontroversen und zur Verdunkelung von Glaubenswahrheiten geworden. Der Zusatz zum vierten Kapitel aber hätte entweder eine Unwahrheit hinein gebracht, wenn er nämlich das Zeugnis der Kirche bei einer *locutio ex cathedra* für notwendig erklärte, oder er hätte in jedem Falle die Definition unklar gemacht und wäre die Veranlassung zu vielen Bedenken und Zweifeln geworden. Wie groß also auch das Verlangen des Papstes war, die Bischöfe der Minorität zu gewinnen, so konnte er sich doch auf die von ihnen gestellten Bedingungen nicht einlassen.

Noch vor der Generalkongregation antwortete er ihnen durch den Subsekretär des Konzils, er habe beschlossen, alles dem Konzil zu überlassen, sich nicht einzumischen, sich aber das definitive Urteil vorzubehalten[1]. Es war in der Tat sonderbar genug, daß die Minorität überhaupt auch nur eine Intervention des Papstes zu beanspruchen sich erlaubte. Nach ihrer Lehre durfte der Papst nicht einmal einen Entschluß der Majorität gegen eine bedeutende Minorität sanktionieren. Nun erscheinen ihre Vertreter beim Papste und verlangen, daß er Beschlüsse einer großen Majorität aus päpstlicher Machtvollkommenheit kassiere und dasjenige, was der Minorität gefalle, an die Stelle setze!

Die Glaubensdeputation hatte schon, bevor die Vertreter der Minorität beim Papste erschienen, über die am 13. Juli eingelieferten Bedingungen beraten. Am 14. hatte sie dieselben in einer Morgen- und Abendsitzung einer Prüfung unterzogen[2] und die Bischöfe d'Avanzo, Zinelli und Gasser mit der Relation über ihre Ansichten beauftragt. Diese Berichte ließen keinen Zweifel darüber, daß an eine Veränderung des Schemas im Sinne der Wünsche der Minorität nicht zu denken sei.

Der Bischof d'Avanzo hielt die Relation über die Bedingungen, welche zur Einleitung und zum ersten und zweiten Kapitel gemacht worden waren[3]. Er stellte im Anfange als Prinzip auf, daß Veränderungen eines Textes, der von einer so großen Mehrzahl gebilligt worden sei, vermieden werden sollten und daß nur dann auf

---

[1] Quae de definitione etc. n. 49. [2] C. V. 1695 a sq.
[3] Acta etc. IV b, 308 sqq. C. V. 460 a sqq.

eine der Bedingungen einzugehen sei, wenn die dringende Notwendigkeit oder der evidenteste Nutzen es verlange. Nach diesem Grundsatze ging er in der Relation voran, und abgesehen von kleinen stilistischen Änderungen, zu deren Vornahme nicht einmal eine Abstimmung erforderlich war, schlug er keine einzige Änderung vor.

Eingehend beschäftigte er sich mit einem Vorschlage des Bischofs Idèo von der Insel Lipari. Derselbe hatte Anstoß an einer Stelle des zweiten Kapitels genommen, wo gesagt wurde, daß der Bischof von Rom dem hl. Petrus im Primate nachfolge. Dies war in folgendem Sätzchen ausgedrückt: ‚Unde, quicunque in hac cathedra [Romana] Petro succedit, is iuxta Christi ipsius institutionem Primatum Petri in universam ecclesiam obtinet.' Idèo sagt, daß über die Verbindung des Primates mit dem römischen Stuhle drei Meinungen unter den Theologen beständen. Nach der ersten Ansicht habe Petrus auf Befehl Christi gehandelt, als er den Primat mit dem römischen Stuhle verband, und darum bestehe diese Verbindung *iure divino* und könne auch durch menschliche Gewalt nicht aufgelöst werden. Nach einer zweiten, ganz entgegengesetzten Ansicht habe Petrus nach eigenem Entschlusse den Primat mit dem Sitze des Bischofs von Rom verbunden, weshalb die Verbindung von demjenigen, welcher dieselbe Macht wie Petrus besitze, aufgelöst und der Primat auf eine andere Stadt übertragen werden könne. Nach der dritten Ansicht habe der hl. Petrus den Primat und die Bischofswürde von Rom aufs innigste miteinander verbunden, so daß der Primat und der Episkopat von Rom gleichsam eins seien und der Episkopat von Rom nur die Bedingung für die Nachfolge im Primat bilde. Kraft dieser Tat Petri, so schließen die Vertreter dieser Ansicht, sei der Primat unzertrennlich mit der Bischofswürde von Rom verbunden. Es sei nun, sagt Idèo, beschlossen worden, keiner dieser Meinungen zu nahe zu treten. Aber die obigen Worte des Schemas schienen doch die dritte Meinung als die richtige hinzustellen und somit die andern zu verdrängen[1].

d'Avanzo erklärt dagegen, daß die Worte des Schemas keine der dargelegten Meinungen den andern vorziehen und auch keiner entgegentreten. Der Satz habe folgenden Sinn: ‚Unde, quicunque succedit, quomodocunque succedat, sive de iure divino sive de iure humano, sive de iure mixto [wie die drei Ansichten behaupten], is

[1] Exceptio 23. C. V. 435 d sqq. Die Namen der Verfasser sind den Akten entnommen.

iuxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet.' — Aus der Definition kann also für keine der drei Meinungen etwas gefolgert werden. Auch wenn der Primat nur durch den Willen Petri mit dem römischen Episkopate verbunden ist und durch den Willen eines der Nachfolger Petri gelöst werden kann, wird offenbar mit Recht gesagt, daß derjenige, welcher Bischof von Rom wird, nach göttlicher Anordnung, nach welcher der Primat in der Kirche bleiben soll, den Primat erhält.

Unmittelbar nachdem d'Avanzo geendet hatte, begann Zinelli mit seinem Berichte, der sich auf die zum dritten Kapitel eingereichten Bedingungen bezog. Auch er konnte keinen der eingereichten Vorschläge den Vätern zur Annahme empfehlen.

Was bei der Spezialberatung besonders vom Patriarchen Jussef befürwortet worden war, nämlich durch eine Veränderung des dritten Kapitels die Stellung der Bischöfe neben dem Papste mehr in den Vordergrund treten zu lassen[1], hatte Erzbischof Landriot von Reims bei der letzten Abstimmung wiederum als Bedingung für sein *Placet* hingestellt. ‚Damit es nicht scheine', hieß es in seiner (achtundzwanzigsten) Bedingung[2], ‚als werde der Episkopat in Bezug auf die Regierung der Kirche ganz beiseite geschoben (was gewiß gegen die Absicht des Vatikanischen Konzils ist), möchte man den Wunsch aussprechen, daß in das dritte Kapitel die Lehre Ballerinis aufgenommen würde. Dann verstände man nach vollständiger Erklärung beider Doktrinen die Sache besser, und viele würden aus ihr nicht den freilich falschen Schluß ziehen, das Vatikanische Konzil habe den Absolutismus in dem Regiment der Kirche zur Herrschaft erheben wollen. Die Stelle aus Ballerini, welche Landriot zur Aufnahme in das Schema empfiehlt, besagt, daß der Heiland nicht nur den Papst, sondern auch die Bischöfe mit der Regierung der Kirche betraut habe, und daß das von Christus eingesetzte Lehramt nicht ein rein monarchisches, sondern ein monarchisch-aristokratisches sei (Vindiciae c. 3, n. 12).

Dieser Vorschlag zeigte, daß bei gewissen Bischöfen noch der Argwohn bestand, es möchte auf dem Vatikanischen Konzil der Episkopat zu Gunsten des Primates einigermaßen zurückgedrängt werden.

Bischof Zinelli[3] antwortete: Ballerini lehre bezüglich der Autorität der Bischöfe nichts anderes als das Schema: die Bischöfe be-

[1] Emend. 63. C. V. 345 a sq. [2] C. V. 438 b. [3] Ibid. 468 a sqq.

säßen in der Kirche ihre Gewalt durch göttliche Einsetzung, in ihrer Diözese hätten sie ordentliche und unmittelbare Gewalt, und es liege weder in der Macht des Papstes noch des Konzils, den Episkopat oder etwas anderes, was göttlicher Einsetzung sei, zu unterdrücken. Aber die Lehre, die von Landriot angedeutet werde, sei ganz falsch. Wenn sie von einer aristokratisch-monarchischen Regierung in der Kirche sprächen, schienen sie die päpstliche Gewalt zu beschränken und als das Subjekt der höchsten Gewalt die Gesamtheit der Bischöfe zu betrachten. Sie betrachteten also die Verfassung der Kirche nicht als eine monarchisch-aristokratische, sondern als eine aristokratische. Auf die Sache sei schon in der Relation über die zum dritten Kapitel eingelaufenen Verbesserungsvorschläge eingegangen worden [1].

Bischof Gasser endlich faßte die zum vierten Kapitel eingelaufenen Verbesserungsvorschläge in vier Gruppen zusammen und besprach diese einzelnen Gruppen. Auf zwei Bedingungen ging er besonders ein und bat im Namen der Deputation, eine Abstimmung über dieselben vorzunehmen.

Mehrere Väter hätten den Wunsch geäußert, daß die beiden Zitate aus dem hl. Irenäus und dem hl. Augustinus unterdrückt würden. Gasser verteidigt beide Zitate. Doch wollte er nicht leugnen, daß die Worte namentlich des hl. Augustinus, aus dem Zusammenhange herausgerissen und ohne Beachtung des Zweckes, den der heilige Lehrer verfolgt habe, in einem unrichtigen Sinne so verstanden werden könnten, als wenn der Heilige habe sagen wollen, der Apostolische Stuhl könne nichts definieren als dasjenige, was hic et nunc allgemein von der Kirche verkündet werde. Die Glaubensdeputation habe daher die Sache von neuem untersucht und schlage eine neue Abstimmung über die beiden Zitate vor [2].

Eine andere Bedingung, welche der Berichterstatter namens der Glaubensdeputation der Abstimmung der Väter unterwerfen mußte, war folgende: In der Definitionsformel hieß es: ‚Huiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese esse irreformabiles‘. Es war nun bei der Abstimmung über das ganze Kapitel wiederholt der Wunsch ausgesprochen worden, daß zur Erzielung größerer Klarheit auch negativ gesagt werde ‚etiam ante episcoporum assensum‘ oder ‚antequam assensus Ecclesiae accesserit‘. Die Formel wurde also von dem Referenten folgendermaßen zur Abstimmung vorgelegt:

---

[1] Relatio ad Emend. 63. C. V. 364 b sqq. [2] C. V. 473 b sqq.

„Huiusmodi definitiones Romani Pontificis irreformabiles esse ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae.'

Zum Schluß legte Bischof Gasser in wenigen Worten dar, daß die ganze Gesellschaft bis in ihre tiefsten Fundamente erschüttert sei. In dieser schrecklichen Lage könne ihr nur die Kirche zu Hilfe kommen, deren Lehrkörper und Haupt eine göttliche und unfehlbare Autorität besitze. Um auf diesen Felsen des Glaubens aller Augen hinzulenken, scheine es Gott so gefügt zu haben, daß in diesen Tagen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes dem Konzil zur dogmatischen Feststellung vorgelegt worden sei. Deshalb möchten doch alle mit einem Herzen und einem Munde diese Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes proklamieren. Gern würde er sich zu den Füßen der Väter, welche dieser Lehre nicht günstig gesinnt zu sein schienen, niederwerfen, um sie durch Bitten zu bewegen, da er sie durch Reden nicht habe zu einer andern Meinung bringen können. Er wendet sich an sie mit der dringendsten, herzlichsten Bitte, einmütig zu sein und in einer Frage von solcher Bedeutung jede Zwietracht zu fliehen [1].

Nach der Relation wurden beide Vorschläge, die Bischof Gasser zur Annahme empfohlen hatte, der Abstimmung unterworfen; beide wurden angenommen, der erste [2] fast von allen ohne Ausnahme, der zweite von dem weitaus größeren Teile der Generalkongregation.

Von Veränderungen des Schemas, wie sie der Erzbischof von Paris vor der Generalkongregation dem Papste vorgeschlagen hatte, war keine Rede. Der Präsident verkündigte, daß die beiden von der Glaubensdeputation vorgeschlagenen und von der Generalkongregation gebilligten Änderungen sorgfältig in den Text aufgenommen und der verbesserte Text den einzelnen Vätern in ihre Wohnung geschickt werden würde [3].

Darauf sagte er die vierte öffentliche Sitzung, in welcher die endgültige Stimmabgabe über das Schema stattfinden solle, auf den nächsten Montag den 18. Juli an.

In der Generalkongregation des 16. Juli nahmen die Väter auch auf Aufforderung des Präsidenten die Verurteilung der seit dem Anfang des Konzils veröffentlichten konzilsfeindlichen Schriften vor, namentlich zweier, welche in der letzten Zeit erschienen waren.

Schon früher hatten vierunddreißig Väter, an ihrer Spitze Erzbischof Manning, gegen die konzilsfeindlichen Schriften und besonders

---

[1] Ibid. 476 c sq. [2] D. i. die Streichung der Zitate. [3] C. V. 760 c.

gegen zwei jüngst erschienene Broschüren entschiedenen Einspruch erhoben.

Die erstere der beiden Schriften: *Ce qui se passe au Concile,* welche um die Zeit der Generaldebatte über das Schema de Ecclesia ans Licht trat, haben wir schon früher[1] besprochen, weshalb wir sie hier übergehen können.

Die andere, sehr kleine Schrift: *La dernière heure du Concile,* scheint während der letzten Generalkongregationen geschrieben zu sein, die der Spezialberatung über das Schema der ersten Konstitution von der Kirche gewidmet waren. Vielleicht ist sie aus derselben Feder geflossen, aus welcher die erste Schrift stammte, jedenfalls ist sie von demselben Geiste eingegeben. Sie ist ein bitterböser Zorneserguß über das ganze Konzil und seinen Verlauf und wiederholt wie in einem Atemzuge alle Anklagen, welche die Feinde des Konzils nur jemals gegen dasselbe erhoben haben. Was soll jetzt geschehen, fragt der Verfasser, da die Spezialdebatte sich dem Ende zuneigt? Einige halten alles für verloren. Der Verfasser aber ermahnt alle, standzuhalten und mit ihrem *Non placet* tapfer und mutig offen hervorzutreten. Wir wollen sehen, ruft er aus, ob die Übermacht den Mut hat, ‚die Intelligenz, die Größe und die Freiheit zu erdrücken‘.

Besonders gegen die Verleumdung, daß dem Konzil die Freiheit gefehlt habe, protestierten Erzbischof Manning und seine Freunde. ‚Wir erklären‘, so sagen sie, ‚daß allen und jedem der Väter die Möglichkeit gegeben wurde, seine Ansicht darzulegen und zu verteidigen; daß die vollständigste Freiheit der Abstimmung sowohl zugestanden worden ist wie auch jetzt zugestanden wird; daß es als eine Fabel und als eine rein böswillige Erfindung anzusehen ist, was, wie und unter welchem Vorwande auch immer über die Verminderung der vollsten Freiheit gesagt wird.‘[2]

Gegen diese Schriften verwahrte sich nun auch in feierlicher Weise das ganze Konzil.

Nach beendigter Abstimmung wandte sich der Kardinalpräsident mit folgenden Worten an die Väter: ‚Hochwürdigste Väter! Es werden jetzt Blätter mit einem Proteste verteilt, den wir zur Verteidigung der Ehre dieses heiligen Konzils öffentlich erheben müssen.‘

Nachdem die Verteilung stattgefunden hatte, las der Subsekretär den Protest von der Rednerbühne vor. Er lautete: ‚Hochwürdigste Väter! Seit der Zeit, daß diese heilige vatikanische Synode mit Gottes

---

[1] S. Zweiter Band, S. 554 ff. [2] Acta etc. IV b, Appendix altera, p. 502 sq.

Gnade zusammengetreten ist, entbrannte sofort ein heftiger Kampf gegen sie, und um ihre ehrwürdige Autorität beim gläubigen Volke zu vermindern und wo möglich ganz zu vernichten, haben mehrere Schriftsteller darin gewetteifert, sie zu verleumden und aufs schamloseste anzugreifen. Solche Schriftsteller finden sich nicht nur unter den Andersgläubigen und offenen Feinden des Kreuzes Christi, sondern auch unter jenen, welche sich Söhne der katholischen Kirche nennen, ja unter ihren geweihten Dienern. Die schändlichen Lügen, welche in den öffentlichen Zeitungen der verschiedenen Sprachen und in anonymen, von unbekannter Hand verteilten Schriften aufgehäuft wurden, sind allen zur Genüge bekannt, so daß es nicht notwendig ist, dieselben im einzelnen aufzuzählen. Doch unter diesen anonymen Schriften sind es besonders zwei französisch geschriebene: ‚Ce qui se passe au Concile' und ‚La dernière heure du Concile', welche in der Kunst der Verleumdung und in der Ungebundenheit der Schmähungen alle andern übertreffen. Denn in ihnen werden nicht nur die Würde dieses Konzils und dessen volle Freiheit mit den schändlichsten Lügen angegriffen und die Rechte des Apostolischen Stuhles geleugnet, sondern es wird darin auch die erhabene Person unseres heiligsten Herrn [des Papstes] mit großen Unbilden überhäuft. Damit nun nicht unser Stillschweigen, wenn es länger dauert, von böswilligen Menschen schlecht gedeutet werde, sind wir durch unsere Pflicht genötigt, gegen so viele und so große Verleumdungen unsere Stimme zu erheben und vor Ihnen allen, hochwürdigste Väter, zu protestieren und zu erklären, daß es Unwahrheiten und Verleumdungen sind, was immer in diesen Zeitungen und Schriften, sei es zur Erniedrigung und Schmähung unseres heiligsten Herrn und des Apostolischen Stuhles, sei es zur Unehre dieser heiligen Synode und hinsichtlich des behaupteten Mangels der gesetzmäßigen Freiheit in derselben, gesagt wird.'[1] Es folgen die Unterschriften der fünf Präsidenten.

Dann forderte der Kardinalpräsident alle, welche dieser Erklärung als Zeugen der Wahrheit zuzustimmen bereit seien, auf, ihre Zustimmung durch Erheben von den Sitzen zu bekunden.

‚Alle erhoben sich und bezeugten laut ihre Zustimmung und Billigung, und mehrere riefen: „Anathema, anathema."

‚Als aber der Subsekretär nach gewohnter Weise die Zahl der Stimmen laut verkündigte und sagte: Fast alle haben sich er-

[1] C. V. 760d sqq.

hoben, wurde auf einer Seite gerufen: Nicht fast alle — alle, alle. Andere aber riefen: Alle, einer ausgenommen — einer erhob sich nicht. Wer dieser aber sei, konnte nicht ausfindig gemacht werden. Dann trat Stillschweigen ein, und alle standen, und es wurde konstatiert, daß sich in der Tat alle erhoben hatten.'[1] Schließlich ersuchte der Kardinalpräsident die Anwesenden, das eine von den beiden Exemplaren des Protestes, welche allen Vätern mitgeteilt waren, zur Bezeugung ihrer Zustimmung zu unterschreiben und dem Sekretär des Konzils zu übergeben, damit es in den Akten des Konzils aufbewahrt bleibe. Dieses geschah. Die unterschriebenen Proteste befinden sich im Archiv und bilden zwei mächtige Quartbände. Viele Väter begnügten sich nicht mit der Unterschrift, sondern drückten auch in kräftigen Worten ihre Ansicht über die Verwerflichkeit der beiden Schriften aus oder fügten die Begründung, weshalb sie verurteilt werden müßten, hinzu.

Doch fehlen in den beiden Bänden auch die Proteste mancher Väter. Einige unter diesen mögen mit der Verurteilung der Schriften nicht zufrieden gewesen sein. Der Erzbischof Darboy hatte ja dem Kaiser Napoleon die Schrift ,Ce qui se passe au Concile' zur Orientierung über das Konzil empfohlen[2]. Es ist also unwahrscheinlich, daß er und seine Gesinnungsgenossen der Verurteilung derselben zugestimmt haben. Die meisten aber, deren Unterschriften fehlen, werden darum ihr Urteil nicht haben abgeben können, weil sie die Schriften nicht genügend kannten. Der Bischof v. Ketteler von Mainz schreibt unter den Protest, daß ihm ,La dernière heure' bis auf den Titel ganz unbekannt geblieben sei; das andere Buch, ,Ce qui se passe etc.', habe er zur Zeit, als es erschien, nur durchblättert und jetzt habe er es nicht mehr. Darum könne er über das erste gar keine, über das zweite nur ein oberflächliches Urteil abgeben. ,Mir

---

[1] In mehreren Zeitungen und Schriften ist dieser Vorgang anders mitgeteilt, weshalb wir die Erzählung desselben wörtlich aus den Akten des Konzils aufgenommen haben. In der Originalsprache lautet er: ,Omnes surrexerunt et se adhaerere et approbare alta voce protestati sunt, et plures clamarunt: „Anathema, Anathema". Cum autem Subsecretarius more solito numerum suffragiorum elata voce exprimens dixisset: *fere omnes surrexerunt,* ex una parte clamor factus est dicentium: *non fere omnes — omnes, omnes,* alii vero dixerunt: *omnes praeter unum — unus non surrexit.* Quis autem iste esset, videri nullo modo potuit. Ac demum silentio facto et omnibus stantibus, verificatum est omnes reapse surrexisse.' C. V. 761 c.

[2] Brief Darboys an Napoleon, 21. Mai 1870. C. V. 1568 b. S. Zweiter Band, S. 718 f.

schien es', so schreibt er, ,das Werk eines Mannes zu sein, der mit der größten Ungerechtigkeit und Hintansetzung der Wahrheit teilweise Erdichtetes, teilweise Verdrehtes erzählt und alles nach Möglichkeit im schlechten Sinne zu erklären sucht.' Doch könne er nach dem, was ihm vom Buche im Gedächtnis geblieben, nicht ohne die Gefahr, Unrichtiges zu sagen, behaupten, daß alle Klagen des Verfassers unberechtigt seien. Von den Zeitungen kenne er nur die ,Allgemeine'; von dieser bezeuge er, daß sie ,improbitate insigni et mendacissimo calamo' über das Konzil geschrieben habe.

Auch Kardinal Rauscher hat sein Exemplar des Protestes nicht eingesandt, sondern eine andere Erklärung, welche mit den Protesten zusammengebunden im Archive aufbewahrt wird. Sie lautet: ,Certe in publicis cuiusvis idiomatis ephemeridibus libellisque absque auctoris nomine passim editis permulta sunt scripta, quae probrosa mendacia contra s. Sedem et iura eius continent, imo fuerunt, qui in ipsum Beatissimum Patrem stylum acuere non vererentur. Haec igitur universa, ubicunque et a quocunque prolata sint, ex animo reprobo. Dolendum tamen est, nec ephemerides et libellos, qui inerrantiae Pontificiae causam agebant, intra veritatis caritatisque limites constitisse atque Antistites de conditionibus, sub quibus definitiones Pontificiae infallibiles sint, a maiori Patrum numero dissentientes mendaciis et calumniis pessimis continuo impugnasse.'

Vierzehntes Kapitel.

Die Väter der Minorität vor der vierten öffentlichen Sitzung.

Erfolglosigkeit der Bemühungen Darboys. — Was nun? — Zwei Briefe Dupanloups an den Papst. — Dritter Plan Dupanloups. — Abreise mancher Väter. — Abschiedsbriefe von Majoritäts- und Minoritätsbischöfen. — Versammlung der Minoritätsbischöfe am Vorabend der öffentlichen Sitzung. — Vorschlag Haynalds. — Hefele. — Man will der öffentlichen Sitzung nicht beiwohnen. — Fünfundfünfzig Minoritätsmitglieder an den Papst. — Rauscher. — Melchers. — v. Ketteler. — v. Ketteler über die Gesinnung der Mitglieder der Minorität. — Hefele darüber. — Deinlein darüber. — Schwarzenberg. — Die Minorität will kein Schisma. — Abreise der meisten Minoritätsbischöfe. — Haynald und Dupanloup.

Von den Veränderungen des Schemas, die der Erzbischof von Paris vor der letzten Generalkongregation dem Papste vorgeschlagen hatte, war keine angenommen worden; ja während er verlangt hatte, daß die Zustimmung der Bischöfe, welche er mit seiner Partei als notwendig für die Rechtskräftigkeit einer päpstlichen Kathedralentscheidung betrachtete, in dem Schema wenigstens erwähnt werde, war in der Generalkongregation gerade im Gegenteil ein Zusatz in das Schema aufgenommen worden, welcher ausdrücklich erklärte, daß päpstliche Kathedralentscheidungen auch vor der bischöflichen Zustimmung rechtskräftig seien und daß diese also nicht notwendig sei.

Nun blieb nur noch die endgültige Feststellung des Schemas vorzunehmen, und das sollte am übernächsten Tage geschehen. Auf Montag, 18. Juli, war die öffentliche Sitzung angekündigt, in welcher die Schlußabstimmung und die Gutheißung der Konstitution durch den Papst stattfinden würde. Die Väter der Minorität sahen sich also vor die Frage gestellt: Was nun tun? Sie hatten das Schema so viele Monate bekämpft, hatten so viel Unheil als die Folge seiner Definition vorausgesagt, hatten selbst die Wahrheit der in ihm definierten Lehre in Zweifel gezogen oder gar in Abrede gestellt; wie hatten sie sich nun zu benehmen, da das Schema zu einer von allen Christen unter der Strafe des Bannes anzunehmenden Konstitution proklamiert werden sollte?

Nach den Grundsätzen des katholischen Glaubens war die Antwort auf diese Frage leicht zu geben. Es war nicht die Pflicht der Väter, in der öffentlichen Sitzung unter Verleugnung der bis dahin von ihnen vertretenen Ansicht für das Schema mit *Placet* zu stimmen. Wenn aber von den andern Bischöfen das *Placet* ausgesprochen und ihrer Abstimmung vom Papste die Bestätigung gegeben war, blieb ihnen nichts übrig, als sich mit allen katholischen Christen zu unterwerfen.

Es ist aber erklärlich, daß sich einige in diese Gedanken gar nicht finden konnten und verschiedene Auswege suchten. Bischof Dupanloup glaubte sich berufen, sofort nach der Generalkongregation, welche die Sache bis vor die endgültige Entscheidung gebracht hatte, schriftlich den Rat einzusenden, man möge die Beschlüsse dieser Versammlung kassieren und die Änderungen am Schema vornehmen, welche der Erzbischof von Paris am Morgen dem Papste vorgeschlagen hatte[1]. Nachdem er aber eine Nacht darüber geruht hatte, schlug er in einem andern Briefe[2] dem Papste einen neuen Plan vor, ‚ein sehr einfaches Mittel', wie er meint, ‚alle die schrecklichen Übel zu verhindern, von denen die Kirche durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bedroht ist'. ‚Dieses Mittel wäre folgendes: Die öffentliche Sitzung würde abgehalten, wie angekündigt. Die Stimmen würden gesammelt; dann hätte Seine Heiligkeit zwei Dinge zu sagen:

1. Daß sie voll von Freuden sei, Gott lobe und dem Konzil dafür danke, daß es eine neue und glänzende Bestätigung für die Vorrechte des römischen Stuhles durch so zahlreiche und bedeutsame Stimmen so vieler Bischöfe gegeben habe.

2. Daß sie es trotzdem, in Anbetracht der Umstände und nach reiflicher Überlegung der Sache vor Gott, aus eigenem Willensentschlusse für besser erachte, in apostolischer Klugheit und Mäßigung von der Bestätigung der Abstimmung des Konzils und von der definitiven Entscheidung für jetzt abzusehen und hierfür eine bessere Zeit und eine größere Ruhe der Geister abzuwarten.'

‚Dieses Vorgehen der Weisheit', so fährt Dupanloup fort, ‚welches mit solcher Einfachheit und in so unverhoffter Weise in der letzten Stunde unberechenbare und ganz gewisse Übel verhinderte, würde

---

[1] Epistola Episcopi Aurelianensis ad Pium IX. 16. Iulio. Acta etc. IV b, Appendix altera p. 505 sq.

[2] Acta etc. IV b, 508 sq. C. V. 992 d sqq.

die Welt in Staunen setzen; es würde allgemeine Dankbarkeit und Bewunderung hervorrufen und die Liebe zu Ew. Heiligkeit verdoppeln. Regierungen und Völker sähen sich zum Danke dafür verpflichtet, daß sie von einer neuen Quelle von Unannehmlichkeiten in einem Augenblicke befreit worden wären, in welchem ganz Europa vielleicht vor einer Umwälzung seiner Verhältnisse steht, und die väterliche Autorität Ew. Heiligkeit würde dadurch mächtig bestärkt.

‚Und wenn auch durch diese kluge und sanfte Handlungsweise die Abstimmung des Konzils in der Gegenwart noch suspendiert bliebe, so sieht doch jeder ein, Heiligster Vater, wie die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, weit entfernt, irgend etwas zu verlieren, „vielmehr einen großen Zuwachs von neuem Ansehen durch das zustimmende und öffentliche Votum von ungefähr fünfhundert Bischöfen erhalten hätte“. Das hätte also, ich wiederhole es, „einen großen Fortschritt bezüglich dieser Doktrin bewirkt, der den letzten Schritt viel leichter machte, wenn der Augenblick hierzu da ist“.‘

Die Befolgung des vom Bischof von Orléans erteilten Rates hätte eben fast alle Arbeiten des Konzils vernichtet. Sie hätte das Dogma, das die Bischöfe der Majorität gegen seine Feinde verteidigen zu müssen glaubten und das zu verteidigen ihre heiligste Pflicht war, diesen seinen Feinden ganz preisgegeben.

Dupanloup selbst glaubte nicht, daß er mit seinem Briefe beim Papste etwas ausrichte. Noch an demselben Morgen faßte er mit einer Anzahl von Gesinnungsgenossen einen dritten Plan.

An der öffentlichen Sitzung teilzunehmen, mit *non placet* zu stimmen und dann zu erklären, daß man sich nicht unterwerfe, und mit Protest die Aula zu verlassen, war ein Plan, der wohl einigen einfallen und sich aus Gründen menschlicher Schwäche empfehlen konnte; und wir werden sehen, daß er in der Tat einigen wenigen in den Sinn kam. Aber es war ein schlechter Plan, der von Katholiken nicht in Erwägung gezogen werden durfte. Er zog mit Notwendigkeit eine Apostasie von der Kirche nach sich. Dagegen konnte der Plan, sich von der öffentlichen Sitzung fern zu halten, wohl Anklang finden.

In der letzten Zeit hatten ziemlich viele Väter das Konzil mit Erlaubnis verlassen, sei es, daß ihre Anwesenheit in der Heimat notwendig erschien, sei es, daß ihre in der Hitze Roms angegriffene Gesundheit die Abreise forderte. Sowohl die Reihen derjenigen, welche für die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eintraten, wie derjenigen, welche die Definition bekämpften,

wurden stark gelichtet. Jene sprachen in Abschiedsbriefen an die Leitung des Konzils ihr Bedauern darüber aus, daß sie an der Definition dieser Lehre, die sie sehr ersehnten, nicht teilnehmen könnten, diese reichten im Gegenteile vielfach Briefe ein, in denen sie erklärten, daß sie bei ihrer Ansicht, jene Definition sei nicht vorzunehmen, beharrten und daß sie mit *non placet* stimmen würden, wenn sie zugegen wären. So liegt uns z. B. ein Brief der Bischöfe Jirsik von Budweis, Förster von Breslau, Stepischnegg von Lavant und Wiery von Gurk-Klagenfurt an die Präsidenten vom 13. Juli vor, in welchem sie sagen, daß sie wegen der Hitze nicht länger in Rom zu bleiben vermöchten; zugleich erklären sie, daß, wenn sie bis zur öffentlichen Sitzung bleiben könnten, bei der Abstimmung keine andere Stimme als *non placet* abgeben würden[1]. Der Bischof Losanna von Biella erklärt vor seiner Abreise am 15. Juli, er sei vollständig ruhig darüber, daß er in der Generalkongregation vom 13. mit *non placet* gestimmt habe, und er würde auch in der öffentlichen Sitzung dieselbe Stimme abgeben, wenn er gegenwärtig wäre[2]. Der Bischof Beckmann von Osnabrück schreibt den 17. Juli, daß er wegen des zwischen Frankreich und Preußen ausgebrochenen Krieges sich der vom Konzil erhaltenen Erlaubnis, nach Hause zu eilen, bediene. Er fügt die Erklärung hinzu, daß er hinsichtlich des Schemas über die Kirche bei seinem *Non placet* bleibe, und bitte, diese seine Erklärung in die Akten des Konzils aufzunehmen[3].

Bei den noch in Rom weilenden Vätern der Minorität mußte sich der Gedanke einstellen, sich in ähnlicher Weise von der Notwendigkeit zu befreien, an einem für sie so unangenehmen Akte teilzunehmen. Der Pflicht, sich dem Konzilsspruch zu unterwerfen, wurden sie dadurch nicht enthoben. Aber ein Trost war es immerhin, bei der Abstimmung selbst nicht gegenwärtig zu sein. Ohne Erlaubnis freilich durften sie sich von der öffentlichen Sitzung nicht fern halten. Aber in der letzten Generalkongregation war vom Heiligen Vater allgemeine Erlaubnis zur Abreise erteilt worden[4]. Man möchte vermuten, daß den Heiligen Vater zur Erteilung dieser Erlaubnis nicht nur die vielen Erkrankungsfälle unter den Vätern und die vielen Gründe, welche jetzt ihre Anwesenheit in ihrer Diözese notwendig machten, bestimmten, sondern auch die Rücksicht

[1] Acta etc. IV b, 515. [2] Ibid. [3] Ibid. IV b, 516.
[4] C. V. 761 d.

auf die Lage der Minorität und der Wunsch, ihnen einen Ausweg aus ihrer unangenehmen Lage zu ermöglichen.

Am Morgen des 17. Juli hielten die Väter der Minorität eine Versammlung ab, um über das einzuhaltende Verfahren schlüssig zu werden. Erzbischof Haynald scheint den Vorschlag gemacht zu haben, ‚daß man die öffentliche Sitzung besuchen, dort sein *Non placet* wiederholen, und wenn das Verlangen der Unterwerfung an sie gestellt würde, diese verweigern solle'[1]. Auch Bischof Hefele sprach für diesen Plan, wie er selbst in einem Briefe an Döllinger erzählt[2]. ‚Aber', so schreibt er, ‚da erklärten gar viele, daß sie nicht so weit gehen, sondern schließlich sich unterwerfen würden.'

Die meisten waren gegen die Beteiligung an der öffentlichen Sitzung, und man beschloß, ein gemeinsames Schreiben an den Papst zu richten, worin man das abgegebene *Non placet* erneuere und die Abreise von dem Konzil anzeige. Der Brief[3] ist von fünfundfünfzig Vätern unterschrieben. Kardinal Rauscher hat nicht unterschrieben. Er hatte an demselben 17. Juli beim Papste eine Abschiedsaudienz[4]. Auch Erzbischof Melchers und Bischof v. Ketteler verweigerten die Unterschrift und schrieben einen eigenen Brief, jener an die Konzilspräsidenten, dieser an den Heiligen Vater, worin sie ihre Abreise anzeigten, zugleich aber ihre Bereitwilligkeit aussprachen, sich allen Beschlüssen, die das Konzil fasse, zu unterwerfen.

Erzbischof Melchers schreibt, daß er wegen des zwischen Frankreich und Deutschland ausgebrochenen Krieges aufs schnellste an seinen erzbischöflichen Sitz zurückzureisen genötigt sei. ‚Übrigens', so schließt er, ‚erkläre ich, daß ich mich den Beschlüssen, welche das Konzil fassen und der Heilige Vater bestätigen wird, demütig unterwerfen werde.'[5]

Bischof v. Ketteler sagt in seinem Briefe an den Heiligen Vater, daß er aus dem soeben erhaltenen Schema ersehe, daß Seine Heiligkeit auf die von der Minorität ausgesprochenen Wünsche nicht glaube eingehen zu können. Es widerstrebe seinen Gefühlen, in der öffentlichen Sitzung vor Seiner Heiligkeit mit *non placet* zu stimmen, weshalb er die erhaltene Erlaubnis, abzureisen, benutze und noch an demselben Tage abreise. ‚Aber', so lautet der Schluß, ‚ich kann Rom nicht verlassen, ohne Dir, Heiligster Vater, erklärt zu haben,

---

[1] *Friedrich,* Geschichte usw. III, 1193.

[2] Bei *Schulte,* Geschichte des Altkatholizismus S. 221.

[3] C. V. 994 b sqq. [4] *Friedrich* a. a. O. III, 1192. [5] C. V. 993 d.

daß ich mich den Definitionen des Konzils vollständig unterwerfe, gerade so, als wenn ich gegenwärtig mit dem Votum *placet* meine Zustimmung zu erkennen gegeben hätte.'[1] Der Bischof trug Sorge, daß die Erklärung noch am Abend durch seinen Neffen, den Grafen Max von Galen, den jetzigen Weihbischof von Münster, der als Hausprälat Seiner Heiligkeit in so später Stunde Zutritt zum Vatikan hatte, in die Gemächer des Papstes gebracht wurde, damit dieser am folgenden Morgen schon vor der öffentlichen Sitzung den Trost habe, den Brief des Bischofs von Mainz zu lesen.

Aber auch der Brief der fünfundfünfzig Väter war nicht so schlimm. Sie hatten das Recht, mit *non placet* zu stimmen. Wenn sie sich nur dem Konzilsausspruch unterwarfen, war ihr Benehmen korrekt. Es ist aber durch kein Wort im Briefe angedeutet, daß sie sich widerspenstig zeigen würden. Einige wenige waren freilich unter ihnen, welche, wie wir sehen werden, damals noch grollten und noch nicht wußten, ob sie sich unterwerfen sollten. Die meisten aber waren schon damals entschlossen, sich dem Ausspruche des höchsten Glaubenstribunals zu fügen. Über die Entstehung und den Sinn jenes Schreibens teilt uns v. Ketteler, der in der Versammlung selbst gegenwärtig war, folgendes mit: ,Der geehrte Redner, welcher den Antrag auf Nichtbeteiligung [an der öffentlichen Sitzung] zuerst stellte, legte zugleich den Entwurf eines Schreibens vor, welches die Meinung der Minorität kundgeben sollte. In demselben kam ein Passus vor, welcher etwa als ein Protest gegen die Gültigkeit der Beschlüsse in der öffentlichen Sitzung, sofern sie gegen die Ansicht der Minorität ausfallen sollten, hätte gedeutet werden können. Dagegen wurde sofort darauf aufmerksam gemacht, daß ein solcher Protest unstatthaft sei und als ein außerkonziliarischer Akt gegen die Abstimmung in der öffentlichen Sitzung nicht geltend gemacht werden könne, indem nur die persönlichen Stimmabgaben in der öffentlichen Sitzung selbst als konziliarische Meinungsäußerungen angesehen werden könnten. Diese Bemerkung blieb ohne Widerspruch und fand darin ihre Bestätigung, daß die Versammlung die Abfassung eines andern Schreibens beschloß, in dem jeder Schein eines Protestes gegen die Gültigkeit der Konzilsbeschlüsse vermieden sein sollte[2].

Bischof Hefele erklärte zur Zeit, als er selbst noch mit der Unterwerfung zauderte, daß die meisten der übrigen Minoritätsbischöfe

[1] Ibid. 994 a. [2] *Ketteler,* Die Minorität auf dem Konzil (Mainz 1870) S. 11.

in der Versammlung vom 17. Juli schon ganz entschlossen gewesen seien, sich dem Konzilsbeschluß zu unterwerfen. ‚Das weitaus beste‘, so schreibt er am 10. August an Döllinger, ‚wie ich auch auseinandersetzte, wäre es gewesen, wenn wir in die Sitzung gegangen, das Non placet wiederholt und auf das Verlangen der Unterwerfung negativ geantwortet hätten. Letzteres war die Hauptsache. Aber da erklärten gar viele, daß sie nicht so weit gehen, sondern schließlich sich unterwerfen. . . . Zu einem Protest wollten sich die nicht hergeben, die sich schließlich unterwerfen. Unsere schriftliche Erklärung schob so die Entscheidung nur etwas hinaus. Sie muß erfolgen, sobald das Ansinnen an uns herantritt, das Dogma anzuerkennen und zu verkünden‘[1].

Ebenso erklärte Erzbischof Deinlein in seiner Antwort auf die Anfrage des Bonner Komitees, was er von einer Vereinigung der Minoritätsbischöfe zu gemeinschaftlichem Handeln denke, die Fragesteller gingen von einer unrichtigen Voraussetzung aus, daß nämlich die Minoritätsbischöfe auch nach der öffentlichen Sitzung noch Gegner der Definition seien. ‚Wir in der Opposition‘, schreibt er, ‚suchten nur aus allen Kräften, sowie auf allen möglichen und erlaubten Wegen diese Definition zu verhindern, weil wir von den traurigen Folgen derselben . . . überzeugt waren. Deshalb entfernten wir uns noch am Abende vor der anberaumten öffentlichen Sitzung, nachdem alle unsere Bemühungen, Bestrebungen und Versuche vergeblich waren, aus Rom und reisten in die Heimat, um etwa durch unsere gemeinsame Entfernung doch noch eine Änderung des Beschlusses im Innern Seiner Heiligkeit zu erwirken. Viele von uns hatten sich gegeneinander ausgesprochen, in der Opposition bis zum äußersten zu verharren und zum Beschlusse selbst nicht mitzuwirken; aber im Falle, daß die Definition des Papstes doch erfolgen sollte, kein Schisma zu veranlassen, vielmehr nach erfolgter Definition des Papstes auch auf seiner Seite zu sein und den Ausspruch des Oberhauptes der Kirche in treuer Ergebenheit anzuerkennen.‘[2]

Schulte hatte mit Kardinal Schwarzenberg bald nach seiner Rückkehr von Rom, am 2. August, eine Unterredung über das Konzil. Der Kardinal übergab ihm das Schreiben der Bischöfe mit den Worten: ‚Sie werden die Erklärung nicht billigen als zu zahm und zu matt; aber wenn sie nur ein wenig stärker gewesen wäre, hätten nicht fünfundzwanzig sie unterschrieben, es hat viel gekostet,

[1] Bei *Schulte* a. a. O. S. 221. [2] Ebd. S. 209.

sechsundfünfzig Unterschriften zu bekommen.‘[1] — Teilnehmer aller Schattierungen bestätigen uns also, daß jene Versammlung ihrer Mehrheit nach nicht die Absicht gehabt hat, in hartnäckigem Widerstande gegen das Konzil zu verharren. Mit Stimmenmehrheit — sechsunddreißig stimmten gegen achtundzwanzig — wurde nur beschlossen[2], dem Akte der Definition selbst nicht beizuwohnen. Die meisten reisten noch am Abend von Rom ab.

Haynald, der mit Dupanloup zusammen in einem Wagenabteile saß, hielt an seiner Meinung fest, es sei besser gewesen, in der öffentlichen Sitzung zu erscheinen und mit *non placet* zu stimmen. Als am folgenden Morgen, so berichtet der Biograph Dupanloups[3], der Bischof von Orléans zum Brevier griff, rief plötzlich Haynald, welcher in der entgegengesetzten Ecke des Wagens saß und bis dahin in tiefem Nachdenken versunken gewesen war: ‚Monseigneur, wir haben einen großen Fehler gemacht.‘ Dupanloup gab ihm durch ein Zeichen mit der Hand zu verstehen, daß er zu beten begonnen habe. Haynald mochte daran denken, daß die Stunde nahe sei, in welcher das Konzil an die gefürchtete und bekämpfte Definition gehe, während sie, abwesend, sich aller Mittel beraubt hätten, etwas zu ihrer Verhinderung zu tun. Indem sie abreisten, leisteten sie in der Tat Verzicht auf alle Rechte der Väter des Konzils und ermöglichten es den Freunden der Definition, dieselbe mit moralischer und nahezu numerischer Einstimmigkeit vorzunehmen.

---

[1] Ebd. S. 246.

[2] C. V. 1703 a. — Später, im Jahre 1880, fand der Kardinal Simeoni, Präfekt der Propaganda, unter den älteren Briefen der Propaganda eine Visitenkarte des Bischofs Stroßmayer, welche folgendermaßen beschrieben war: ‚I. G. Stroßmayer, Ep. Bosnensis et Syrmiensis, a l'honneur d'informer Msgr. le Patriarch Audu que le Comité International a résolu: 1. de ne pas intervenir à la séance solennelle de demain; 2. de signer une déclaration dont le texte se trouve dans les mains du Cardinal Rauscher.‘ Das Billet befindet sich im Archive. S. auch Acta etc. IV a, 510.

[3] *Lagrange,* Vie de Dupanloup III, 184.

Fünfzehntes Kapitel.

Die vierte öffentliche Sitzung und die dogmatische Feststellung der ersten Konstitution von der Kirche.

Der Tag der vierten öffentlichen Sitzung. — Die Zeremonien zur Eröffnung der Sitzung. — Die Abstimmung. — Ergebnis. — Die Definition und Bestätigung durch den Papst. — Ansprache des Papstes. — Schluß der Sitzung. — Das Gewitter. — Die moralische Einstimmigkeit bei der Definition. — Das ,Non placet' zweier Väter. — Riccio. — Fitzgerald. — Die Konstitution in lateinischer Ursprache und deutscher Übersetzung.

Endlich kam der Tag, an dem die erste Konstitution *De Ecclesia*, die so viele Mühen gekostet hatte, und bei deren Bearbeitung sich die Väter so leidenschaftlich entzweit hatten, dogmatisch festgestellt werden sollte. Einen Sonntag konnte man für die öffentliche Sitzung nicht mehr abwarten. Der Ausbruch des deutsch-französischen Krieges stand bevor. Sie sollte darum am Montag, 18. Juli, stattfinden und morgens 9 Uhr ihren Anfang nehmen.

Um diese Stunde hatten sich die Väter in der Aula des Konzils versammelt. Nach der Farbe des Tages erschienen sie in roten Gewändern. Der Kardinal Barili las die stille Messe vom Heiligen Geiste. Darauf erschien der Papst mit Gefolge.

Als der Heilige Vater auf seinem Throne Platz genommen hatte, trug Bischof Feßler, der Sekretär des Konzils, die Heilige Schrift auf den Altar. Es begannen die Gebete, nach denen der Heilige Vater die Orationen sprach und der Chor die Antiphon sang. Dann folgten die Litaneien, wobei sich der Papst erhob und dreimal über das Konzil Gottes Segen herabflehte, indem er nacheinander die Bitte an den Allmächtigen richtete, daß er die Synode und die kirchliche Hierarchie segnen, regieren und erhalten möge. Beim Schluß der Litaneien sang der Papst die Orationen.

Nachdem diese verklungen waren, sang der Kardinal Capalti das Evangelium, worin das Bekenntnis Petri von der Gottheit Christi und die Verheißung Christi an Petrus berichtet wird (Mt 16). Nun

sollte die Abstimmung folgen, und es war der Zeitpunkt gekommen, an dem diejenigen, welche nicht Teilnehmer des Konzils oder hilfeleistende Beamte waren, das Konzil gemäß der Vorschrift hätten verlassen müssen. Aber wie bei der dritten öffentlichen Sitzung ordnete der Heilige Vater auch diesmal an, daß die Fremden bleiben und die vor der Türe Stehenden in den Saal hereinschauen könnten.

Der Sekretär des Konzils trat alsdann mit dem Bischofe Valenziani von Fabriano zum Heiligen Vater und reichte ihm die Konstitution von der Kirche, welche definiert werden sollte. Der Papst nahm sie und gab sie dem Bischofe Valenziani, der die Rednerbühne bestieg, die Konstitution mit lauter und klarer Stimme vorlas und dann die Frage an die Väter stellte: ‚Reverendissimi Patres, placentne vobis Decreta et Canones, qui in hac Constitutione continentur?‘ Als er die Rednerbühne verlassen, bestieg dieselbe der Subsekretär des Konzils und rief alle Väter der Reihe nach mit ihren Namen auf, und jeder mußte antworten: *placet* oder *non placet*. Gegenwärtig waren fünfhundertfünfunddreißig Väter. Alle sagten *placet*, bis man an den Bischof Aloysius Riccio von Cajazzo (Königreich beider Sizilien) kam. Dieser antwortete *non placet*. Dann folgte wieder *placet*, bis die Reihe an den Bischof Eduard Fitzgerald von Little Rock (Vereinigte Staaten von Nordamerika) kam. Auch er stimmte mit *non placet*. Alle folgenden wieder mit *placet*[1].

Während der Stimmabgabe schrieben die Stimmensammler zugleich mit den Notaren die Vota, welche die einzelnen Väter mündlich abgaben, auf, und nach der Abstimmung stellte es sich bei der Zählung der Stimmen heraus, daß von allen, die gegenwärtig waren, nur zwei mit *non placet* und alle übrigen mit *placet* gestimmt hatten.

Die Stimmensammler gingen darauf mit den Notaren zu dem Sekretär des Konzils und wiesen ihre Aufzeichnungen vor. Der Sekretär trat dann mit allen zum Heiligen Vater hin, und während sie auf der untersten Stufe des Thrones niederknieten, stieg Bischof Feßler den Thron hinauf und teilte dem Papste das Ergebnis der Abstimmung in den Worten mit: ‚Beatissime Pater, Decreta et Canones placuerunt omnibus Patribus, duobus exceptis.‘ Der Heilige Vater erhob sich und sprach mit seiner höchsten Autorität die Bestätigung der Konstitution in folgenden Worten aus: ‚Decreta et

[1] C. V. 481 d.

Canones, qui in Constitutione modo lecta continentur, placuerunt Patribus omnibus, duobus exceptis; Nosque, sacro approbante Concilio, illa et illos, ut lecta sunt, definimus et Apostolica auctoritate confirmamus.' Kaum war das inhaltschwere Wort gesprochen, als der Saal von lauten Beifallsrufen widerhallte, die sich alsbald in die Basilika fortpflanzten und die ganze anwesende Volksmenge zu begeistertem Jubel hinrissen. Lange dauerte es, bis der Heilige Vater nach wiederholtem vergeblichen Versuche endlich zu Worte kommen konnte, um sich mit folgender Ansprache an die versammelten Väter zu wenden:

‚Diese höchste Autorität des römischen Bischofs, ehrwürdige Brüder, unterdrückt nicht, sondern unterstützt, zerstört nicht, sondern erbaut, und sehr oft bestärkt sie in der Würde, einigt in der Liebe, festigt und schützt der Brüder, nämlich der Bischöfe, Rechte. Darum mögen diejenigen, welche jetzt in der Aufregung urteilen, wissen, daß der Herr nicht in der Aufregung ist[1]. Sie mögen sich erinnern, daß sie vor wenigen Jahren, da sie noch die entgegengesetzte Meinung hegten, auf unserer Seite und auf seiten des größeren Teiles dieser zahlreichen Versammlung standen. Aber damals urteilten sie unter dem Wehen des linden Hauches[2]. Können denn beim Fällen ein und desselben Urteils zwei entgegengesetzte Gewissen walten? Das sei ferne! Möge darum Gott die Geister und Herzen erleuchten; und weil er allein es ist, der große Wunder vollbringt, so erleuchte er die Geister und Herzen, damit alle hinzutreten können an den Busen ihres Vaters, des unwürdigen Statthalters Jesu Christi auf Erden, der sie liebt, sie schätzt und wünscht, eins mit ihnen zu sein; damit wir so, durch das Band der Liebe verbunden, zusammen kämpfen können die Kämpfe des Herrn, und daß die Feinde, statt unser zu spotten, vielmehr uns fürchten und endlich einmal die Waffen der Bosheit vor der Wahrheit strecken und so alle mit dem hl. Augustinus sagen können: „Du hast mich gerufen in dein wunderbares Licht, und siehe da, ich sehe."'[3]

Der Ambrosianische Lobgesang und die Spendung des Apostolischen Segens bildeten den Schluß des denkwürdigen Aktes. Es war 12½ Uhr, als sich der Papst in seine Gemächer zurückzog. Ein großes kirchliches Ereignis hatte sich vollzogen, diesem Bewußtsein konnte sich niemand entziehen, der um diese Stunde die Aula verließ. Ein besonderer Umstand hatte nicht verfehlt, diese all-

---

[1] 3 Kön. 19, 11. [2] Vgl. ebd. V. 12. [3] C. V. 497 a sqq.

gemeine Stimmung mächtig zu erhöhen. Pius IX. hatte aus zarten Rücksichten nicht gewollt, daß sich die Geschütze der Engelsburg in den Beifallssturm des Volkes mischten. Doch der Himmel dachte anders. Denn während der letzten feierlichen Abstimmung zog ein gewaltiges Gewitter über den Petersdom, und die dogmatische Konstitution des 18. Juli ist wie das Gesetz auf Sinai buchstäblich unter Donner und Blitz verkündet worden[1].

Die Definition fand statt mit moralischer Einstimmigkeit der Väter. Die Gegner derselben hatten, wie wir gesehen haben, mit Unrecht behauptet, daß Einstimmigkeit oder doch moralische Einstimmigkeit der Konzilsmitglieder zur Gültigkeit der Definition eines Dogmas notwendig sei. Nun hatten sie selbst dadurch, daß sie sich vom Konzil zurückzogen, bewirkt, daß in der Tat die Abstimmung über das Dogma, welches definiert wurde, mit einer moralischen, ja fast numerischen Einmütigkeit zu stande kam, mit fünfhundertdreiunddreißig gegen zwei Stimmen. Die Stimmen der Abwesenden zählten gar nicht und hatten für die Tätigkeit des Konzils keine Bedeutung.

In der Kontroverse über die Notwendigkeit der moralischen Einstimmigkeit der Väter beriefen sich beide Parteien auf das Beispiel der alten Konzilien. Diejenigen, welche behaupteten, daß die moralische Übereinstimmung bei Definitionen von Glaubenslehren nicht notwendig sei, wiesen auf jene Konzilien hin, denen diese Übereinstimmung gefehlt habe. So erinnerten sie daran, daß auf dem zweiten Konzile, an dem bloß einhundertsechsundachtzig Väter teilnahmen, nicht weniger als sechsunddreißig, also ungefähr ein Fünftel der Väter, der zu verurteilenden Lehre der Mazedonianer huldigten. Nichtsdestoweniger wurde dieser Irrtum verworfen. Die Vertreter der Notwendigkeit der moralischen Übereinstimmung sagten nun, daß sich die Freunde der Mazedonianer vom Konzil zurückgezogen hätten. Darauf hätten die übrigen die Lehre, welche die Mazedonianer in Abrede stellten, natürlich einstimmig definiert. Recht so. In derselben Weise müssen sie zugeben, daß die Väter des Vatikanischen Konzils einstimmig die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes definiert haben, nachdem die Gegner sich vom Konzil zurückgezogen hatten. Nur die Stimmen der Anwesenden haben Geltung, die Abwesenden werden gar nicht beachtet. Diejenigen also, welche gern die Definition der Lehre von der päpstlichen

[1] Vgl. Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria-Laach X, 101.

Unfehlbarkeit verhindert hätten, haben gerade durch ihr Vorgehen bewirkt, daß diese Lehre mit der verlangten moralischen Einstimmigkeit definiert wurde.

Auch daß zwei Väter mit *non placet* stimmten, war providentiell. Bei der Neigung, alle Vorgänge im Konzil zu mißdeuten, hätte man es als ein Zeichen der mangelnden Freiheit erklärt, wenn alle Stimmen ohne Ausnahme auf *placet* gelautet hätten. Man hätte gesagt, daß ein anderes Votum nicht erlaubt gewesen wäre. Wurde doch der *Civiltà cattolica* [1] von sehr glaubwürdiger Seite folgende Tatsache mitgeteilt: In einer Loge der Konzilsaula befand sich während der öffentlichen Sitzung der Korrespondent einer protestantischen Zeitung, der in jenen Tagen viele gehässige Dinge gegen die Väter des Konzils und die Unfehlbarkeit des Papstes in die Welt hinausgeschrieben hatte. Die vielen *Placet* hörte er mit besonderem Interesse und voller Befriedigung an. Das erste *Non placet* aber verwirrte ihn, und als ihn ein Freund nach dem Grund dafür fragte, antwortete er: ‚Das negative Votum zerstört mir alles.' — ‚Was konnte zerstört werden', fragt die *Civiltà*, ‚wenn nicht die Annahme, daß dem Konzile die Freiheit gefehlt habe?'

Aloys Riccio, Bischof von Cajazzo, war kein Gegner der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Als man den Papst zuerst um die Definition dieser Lehre bat, hatte auch er mit zwei andern Bischöfen eine eigene Bittschrift darum eingereicht [2]. Am 13. Juli hatte er in der Generalkongregation mit *placet iuxta modum* gestimmt [3]. Er wünschte also die Definition dem Wesen nach und beantragte nur die eine oder andere Änderung in dem Schema [4]. Eine derselben bezog sich auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit; er wollte nämlich, daß man einen Zuzatz einfüge, in welchem die Mitwirkung der Bischöfe als notwendig bezeichnet werde. Die von ihm gestellten Bedingungen wurden nicht berücksichtigt, und darauf stimmte er in der öffentlichen Sitzung mit *non placet*. Aber er unterwarf sich sofort, und noch während der öffentlichen Sitzung kniete er gleich nach der Definition vor dem Papste nieder und erklärte, daß er glaube und bereit sei, die Konstitution auch mit Aufopferung seines Lebens zu verteidigen [5].

Eduard Fitzgerald, Bischof von Little Rock in Nordamerika, gehörte von Anfang an zur Minorität und unterzeichnete eines der

---

[1] Ser. 7, vol. 11, p. 347. [2] C. V. 941 a. [3] Ibid. 1000 d.
[4] Ibid. 433 c: 9; 434 c: 13 b; 435 c: 20; 438 d: 31 c. [5] Ibid. 1000 d.

ersten Postulate gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit [1]. Am Tage vor der öffentlichen Sitzung schrieb er an den Sekretär des Konzils: ,Da ich einerseits die Erlaubnis, abzureisen . . . erhalten habe, anderseits aus Ehrfurcht vor unserem heiligsten Herrn und wegen meiner eigenen Ehre nicht die Stimme *non placet* abgeben will, bitte ich Ew. bischöfliche Gnaden, meinen Namen morgen in der öffentlichen Sitzung nicht verlesen zu lassen. — Übrigens werde ich in allen Dingen den Dekreten der Kirche und dieses Vatikanischen Konzils gehorsam sein.' [2] Als er aber dennoch am folgenden Tage in der öffentlichen Sitzung anwesend war, bat er den Sekretär in einem zweiten Briefe, daß sein Name ausgerufen werden möchte. Wirklich aufgerufen, stimmte er mit *non placet.* Nach der Bestätigung der Abstimmung aber trat er vor den Thron des Papstes und legte sein Glaubensbekenntnis ab mit den Worten: ,Jetzt glaube ich, Heiligster Vater.'

Die in der vierten öffentlichen Sitzung definierte Konstitution lautet nach dem lateinischen Originaltext und der deutschen Übersetzung folgendermaßen:

CONSTITUTIO DOGMAT. PRIMA
DE
ECCLESIA CHRISTI
EDITA IN SESSIONE QUARTA SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI.

PIUS EPISCOPUS
SERVUS SERVORUM DEI
SACRO APPROBANTE CONCILIO AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur. Quapropter,

Erste dogmatische Bestimmung
über
die Kirche Christi,
erlassen in der vierten Sitzung
des hochheiligen ökumenischen Vatikanischen Konzils [3].

Pius Bischof,
Knecht der Knechte Gottes,
unter Zustimmung des heiligen Konzils zum immerwährenden Gedächtnis.

Der ewige Hirte und Bischof unserer Seelen hat, um dem heilbringenden Werke der Erlösung unvergängliche Dauer zu sichern, die heilige Kirche aufzubauen beschlossen, in welcher, als im Hause des lebendigen Gottes, alle Gläubigen durch das Band e i n e s Glaubens und

[1] C. V. 947 c. [2] Acta etc. IV b, Appendix p. 509 sq.
[3] Nach der Ausgabe von *G. Schneemann* S. J. (2. Aufl. Freiburg 1895), S. 168 ff.

priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre: ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens, in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cuius fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae coelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurgeret [1]. Et quoniam portae inferi ad evertendam, si fieri posset, Ecclesiam contra eius fundamentum divinitus positum maiori in dies odio undique insurgunt; Nos ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse iudicamus, sacro approbante Concilio, doctrinam de institutione, perpetuitate ac natura sacri apostolici primatus, in quo totius Ecclesiae vis ac soliditas consistit, cunctis fidelibus credendam et tenendam, secundum

einer Liebe vereint sein sollten. Darum hat er, bevor er verklärt wurde, den Vater nicht bloß für die Apostel, sondern auch für diejenigen gebeten, welche durch deren Wort an ihn glauben würden, daß sie alle eins seien, wie der Sohn selbst und der Vater eins sind. Wie er also die Apostel, welche er sich von der Welt auserwählt hatte, gesandt hat, gleichwie er selbst vom Vater gesandt war: so wollte er auch, daß in seiner Kirche Hirten und Lehrer seien bis an das Ende der Zeiten. Auf daß aber der Episkopat selbst eins und ungeteilt sei und durch den gegenseitigen Verband der Priester zugleich die gesamte Menge der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt werde, hat er den hl. Petrus den übrigen Aposteln vorgesetzt und in ihm das beständige Prinzip und sichtbare Fundament jener doppelten Einheit gestiftet, damit auf dessen Stärke der ewige Tempel erbaut werde und die Erhabenheit der Kirche, die bis in den Himmel ragen soll, auf dieses Glaubens Festigkeit emporsteige. Und weil die Pforten der Hölle, um, wenn es möglich wäre, die Kirche umzustürzen, gegen ihr von Gott gelegtes Fundament sich mit täglich größerem Hasse von allen Seiten erheben, so erachten Wir es zum Schutz, zur Sicherheit und zum Wachstum der katholischen Herde für notwendig, unter Zustimmung des heiligen Konzils die Lehre von der Einsetzung, der beständigen Dauer und der Natur des heiligen apostolischen Primates, auf welchem die Kraft und Festigkeit der

---

[1] *S. Leo M.*, Serm. 4, al. 3, cap. 2 in diem Natalis sui.

antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem, proponere, atque contrarios, dominico gregi adeo perniciosos errores proscribere et condemnare.

ganzen Kirche beruht, allen Gläubigen als eine solche vorzustellen, die sie dem alten und stets unveränderten Glauben der allgemeinen Kirche gemäß zu glauben und festzuhalten haben, die entgegengesetzten Irrtümer aber, welche der Herde des Herrn so verderblich sind, zu ächten und zu verdammen.

Caput I.

De apostolici primatus in beato Petro institutione.

Docemus itaque et declaramus, iuxta Evangelii testimonia primatum iurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui iam pridem dixerat: ‚Tu vocaberis Cephas‘ [1], postquam ille suam edidit confessionem inquiens: ‚Tu es Christus, Filius Dei vivi‘, solemnibus his verbis allocutus est Dominus: ‚Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis.‘ [2] Atque uni Simoni Petro contulit Iesus post suam resurrectionem summi pastoris et rec-

Erstes Kapitel.

Von der Einsetzung des apostolischen Primates in dem hl. Petrus.

Wir lehren und erklären also, daß nach den Zeugnissen des Evangeliums von Christus dem Herrn der Primat der Jurisdiktion über die ganze Kirche Gottes unmittelbar und direkt dem heiligen Apostel Petrus verheißen und übertragen worden ist. Denn einzig den Simon, zu dem er schon früher die Worte gesprochen: ‚Du sollst Kephas heißen‘, hat der Herr nach dem von ihm abgelegten Bekenntnisse: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘, mit folgenden feierlichen Worten angeredet: ‚Selig bist du, Simon, des Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben: und was immer du binden wirst auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein; und was immer du lösen wirst auf Erden, wird auch im Himmel gelöset sein.‘ Und einzig dem Simon Petrus übertrug Jesus

[1] Ioan. 1, 42. [2] Matth. 16, 16—19.

toris iurisdictionem in totum suum ovile, dicens: ‚Pasce agnos meos: Pasce oves meas.‘[1] Huic tam manifestae sacrarum Scripturarum doctrinae, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant, solum Petrum prae ceteris Apostolis, sive seorsum singulis sive omnibus simul, vero proprioque iurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum; aut qui affirmant, eundem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro, sed Ecclesiae, et per hanc illi ut ipsius Ecclesiae ministro delatum fuisse.

Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse; anathema sit.

Caput II.

De perpetuitate primatus beati Petri in Romanis Pontificibus.

Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Iesus in

nach seiner Auferstehung die oberste Hirten- und Führergewalt über seinen ganzen Schafstall, mit den Worten: ‚Weide meine Lämmer. Weide meine Schafe.‘ Mit dieser so offenbaren Lehre der Heiligen Schrift, wie sie von der katholischen Kirche allzeit ist verstanden worden, treten in offenen Widerspruch die verwerflichen Meinungen jener, welche, die von Christus dem Herrn in seiner Kirche festgesetzte Regierungsform verkehrend, leugnen, daß Petrus allein vor den übrigen Aposteln, sei es vor jedem insbesondere oder vor allen insgesamt, mit dem wahren und eigentlichen Primate der Jurisdiktion von Christus ausgerüstet worden sei; oder welche behaupten, daß eben dieser Primat nicht unmittelbar und direkt dem hl. Petrus, sondern der Kirche und von dieser jenem als ihrem Diener sei übertragen worden.

Wenn daher jemand sagt, der heilige Apostel Petrus sei nicht von Christus dem Herrn zum Fürsten aller Apostel und zum sichtbaren Haupte der ganzen streitenden Kirche eingesetzt worden, oder derselbe habe von eben diesem unserem Herrn Jesus Christus bloß den Primat der Ehre, nicht aber den der wahren und eigentlichen Jurisdiktion direkt und unmittelbar empfangen so sei er im Banne.

Zweites Kapitel.

Von der beständigen Fortdauer des Primates des hl. Petrus in den römischen Päpsten.

Was aber in dem heiligen Apostel Petrus der Fürst der Hirten und große Hirte der Schafe, der Herr Christus

[1] Ioan. 21, 15—17.

perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id, eodem auctore, in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, iugiter durare necesse est. Nulli sane dubium, imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Iesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, Episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet [1]. Unde quicunque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus, in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit [2]. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, ut in ea Sede, e qua venerandae communionis iura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent [3].

Jesus, zum immerwährenden Heile und bleibenden Wohle seiner Kirche eingesetzt hat, das muß notwendig kraft eben seiner Anordnung in der Kirche, die, auf einen Felsen gegründet, bis zum Weltende feststehen wird, immerdar fortdauern. Niemand fürwahr ist es zweifelhaft, ja allen Jahrhunderten ist es bekannt, daß der heilige und seligste Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, des Glaubens Säule und der katholischen Kirche Fundament, von unserem Herrn Jesus Christus, dem Heiland und Erlöser des Menschengeschlechtes, die Schlüssel des Reiches empfangen hat; er, der bis zu dieser Zeit und immerfort in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des heiligen römischen Stuhles, den er selbst gegründet und mit seinem Blute eingeweiht hat, lebt, den Vorsitz führt und das Richteramt übt. Wer immer daher Petrus auf diesem Stuhle nachfolgt, der besitzt nach Christi eigener Anordnung den Primat Petri über die gesamte Kirche. Es bleibt also die Anordnung der Wahrheit, und der hl. Petrus hat, da er in der empfangenen Felsenstärke beharrt, das übernommene Steuer der Kirche nicht verlassen. Aus diesem Grunde war es jederzeit notwendig, daß mit der römischen Kirche wegen ihres mächtigeren Prinzipates jede Kirche, d. h. die Gläubigen allerorten, übereinstimmten, damit sie in dem Stuhle, von welchem die Rechte der ehrwürdigen Gemeinschaft auf alle ausströmen, wie Glieder im Haupte geeint, zu dem einen Gefüge eines Körpers zusammenwuchsen.

---

1 Cf. Ephesini Conc. Act. 3. 2 *S. Leo M.*, Serm. 3, al. 2, cap. 3.

3 *S. Iren.*, Adv. haer. l. 3, cap. 3, et Conc. Aquil. a. 381, inter epp. S. Ambros. ep. 11.

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit.

Wenn also jemand sagt, es sei nicht aus Christi des Herrn selbsteigener Anordnung oder kraft göttlichen Rechtes, daß der hl. Petrus im Primate über die ganze Kirche beständige Nachfolger habe; oder der römische Papst sei nicht des hl. Petrus Nachfolger in eben diesem Primate, so sei er im Banne.

Caput III.

De vi et ratione primatus Romani Pontificis.

Quapropter apertis innixi sacrarum Literarum testimoniis, et inhaerentes tum Praedecessorum Nostrorum, Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis perspicuisque decretis, innovamus oecumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christifidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri, principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.

Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Do-

Drittes Kapitel.

Von der Bedeutung und dem Wesen des Primates des römischen Papstes.

Darum erneuern Wir, gestützt auf die unzweideutigen Zeugnisse der Heiligen Schrift und festhaltend an den deutlichen und klaren Beschlüssen sowohl Unserer Vorgänger, der römischen Päpste, als der allgemeinen Konzilien, die Erklärung des ökumenischen Konzils von Florenz, wonach alle Christgläubigen zu glauben haben, daß der heilige Apostolische Stuhl und der römische Papst den Primat über den ganzen Erdkreis inne hat, und daß eben der römische Papst der Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus und der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche, der Vater und Lehrer aller Christen ist, und daß ihm im hl. Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die Vollgewalt übertragen worden, die allgemeine Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten; wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und den heiligen Kanones enthalten ist.

Wir lehren und erklären demnach, daß kraft der Anordnung des Herrn

mino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cuiuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut, custodita cum Romano Pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest.

Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: ,Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est Fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum sin-

die römische Kirche über alle übrigen den Prinzipat der ordentlichen Gewalt besitzt, und daß diese wahrhaft bischöfliche Jurisdiktionsgewalt des römischen Papstes eine unmittelbare ist, gegen welche die Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und jeglichen Ranges, sowohl jeder insbesondere als alle insgesamt, zur hierarchischen Unterordnung und zum wahren Gehorsam verpflichtet sind, nicht bloß in den auf den Glauben und die Sitten bezüglichen Dingen, sondern auch in jenen, welche die Disziplin und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen; so daß, durch die Bewahrung der Einheit sowohl der Gemeinschaft als des nämlichen Glaubensbekenntnisses mit dem römischen Papste, die Kirche Christi eine Herde unter einem obersten Hirten ist. Dies ist die Lehre der katholischen Wahrheit, von welcher niemand unbeschadet seines Glaubens und seines Heiles abweichen kann.

Diese Gewalt des obersten Bischofes tut indes jener ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Jurisdiktionsgewalt, womit die Bischöfe, die, vom Heiligen Geiste gesetzt, als Nachfolger an die Stelle der Apostel getreten sind, die ihnen zugewiesenen Herden, jeder die seinige, als wahre Hirten weiden und regieren, so wenig Eintrag, daß diese letztere vielmehr von dem obersten und allgemeinen Hirten zur Geltung gebracht, gefestigt und verteidigt wird, gemäß jenen Worten des hl. Gregors des Großen: ,Meine Ehre ist die Ehre der allgemeinen Kirche. Meine Ehre ist die ungeschwächte Kraft meiner

gulis quibusque honor debitus non negatur.‘[1]

Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam ius eidem esse consequitur, in huius sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiae, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eandem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quae ab Apostolica Sede vel eius auctoritate ad regimen Ecclesiae constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis placito confirmentur.

Et quoniam divino apostolici primatus iure Romanus Pontifex universae Ecclesiae praeest, docemus etiam et declaramus, eum esse iudicem supremum fidelium[2], et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse iudicium recurri[3]; Sedis vero Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine fore retractandum, neque

Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn keinem derselben die schuldige Ehre versagt wird.‘

Aus jener obersten Regierungsgewalt des römischen Papstes über die ganze Kirche folgt sodann, daß demselben das Recht zusteht, in Ausübung dieses seines Amtes mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche frei zu verkehren, damit sie von ihm auf dem Wege des Heiles unterwiesen und geleitet werden können. Daher verdammen und verwerfen Wir die Aufstellungen jener, welche diesen Verkehr des Oberhauptes mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche zu hindern für erlaubt erklären oder denselben von der weltlichen Gewalt abhängig machen, so daß sie die Behauptung aussprechen, die vom Apostolischen Stuhle oder kraft seiner Autorität zur Leitung der Kirche erlassenen Verordnungen hätten keine Kraft und Gültigkeit, wenn sie nicht durch das Plazet der weltlichen Gewalt bestätigt würden.

Und da nach dem göttlichen Rechte des apostolischen Primates der römische Papst der Gesamtkirche vorsteht, so lehren und erklären Wir auch, daß er der oberste Richter der Gläubigen ist, und daß in allen dem kirchlichen Erkenntnis zustehenden Sachen die Berufung an sein Urteil offen steht; daß dagegen der Richterspruch des Apostolischen Stuhles, dessen Autorität die höchste ist, von niemand einer Revision unterzogen

[1] Ep. ad Eulog. Alexandrin. l. 8, ep. 30.
[2] Pii PP. VI. Breve ‚Super soliditate‘ d. 28. Nov. 1786.
[3] Conc. oecum. Lugdun. 2.

cuiquam de eius licere iudicare iudicio [1]. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare.

Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit.

werden darf, und daß niemand befugt ist, über sein Urteil zu richten. Daher irren diejenigen vom rechten Pfade der Wahrheit ab, welche behaupten, es sei erlaubt, von den Entscheidungen der römischen Päpste an ein ökumenisches Konzil als an eine über dem römischen Papste stehende Autorität zu appellieren.

Wenn also jemand sagt, der römische Papst habe nur das Amt der Aufsicht oder der Leitung, nicht aber die volle und höchste Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche, nicht bloß in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Sachen, welche die Disziplin und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen; oder derselbe habe nur den vorzüglicheren Anteil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt; oder diese seine Gewalt sei nicht eine ordentliche und unmittelbare, sei es über alle und die einzelnen Kirchen oder über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen, so sei er im Banne.

Caput IV.

De Romani Pontificis infallibili magisterio.

Ipso autem apostolico primatu, quem Romanus Pontifex, tamquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae

Viertes Kapitel.

Von dem unfehlbaren Lehramte des römischen Papstes.

Daß aber gerade der apostolische Primat, welchen der römische Papst als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus über die gesamte Kirche inne hat, auch die oberste Lehrgewalt in sich schließt, hat dieser Heilige Stuhl stets festgehalten; die beständige Übung der Kirche beweist

[1] Ep. S. Nicolai I. ad Michaelem Imperatorem.

usus comprobat, ipsaque oecumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt. Patres enim Concilii Constantinopolitani quarti, maiorum vestigiis inhaerentes, hanc solemnem ediderunt professionem: Prima salus est, rectae fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab huius ergo fide et doctrina separari minime cupientes, speramus, ut in una communione, quam Sedes Apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianae religionis soliditas [1]. Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo, Graeci professi sunt: Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in beato Petro, Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; et sicut prae ceteris tenetur fidei veri-

es, und selbst die ökumenischen Konzilien, besonders jene, auf welchen der Orient mit dem Okzident in dem Glauben und der Liebe sich vereinte, haben es ausdrücklich erklärt. So haben die Väter des vierten Konziliums von Konstantinopel, in die Fußstapfen der Vorfahren tretend, dieses feierliche Bekenntnis abgelegt: Das erste Heilsstück ist, die Regel des rechten Glaubens zu bewahren. Und weil der Ausspruch unseres Herrn Jesu Christi nicht übergangen werden kann, der da sagt: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, so wird die Wahrheit dieses Ausspruches durch den Erfolg bestätigt, indem auf dem Apostolischen Stuhle stets die katholische Religion unversehrt bewahrt und die heilige Lehre hochgehalten worden ist. Da wir also von dessen Glauben und Lehre durchaus nicht getrennt werden wollen, so hoffen wir, daß wir gewürdigt werden, in der einen Gemeinschaft zu sein, welche der Apostolische Stuhl predigt, worin die ganze und wahre Festigkeit der christlichen Religion beruht. Unter Zustimmung des zweiten Konzils von Lyon legten die Griechen das Bekenntnis ab: die heilige römische Kirche besitze den höchsten und vollen Primat und Prinzipat über die ganze katholische Kirche, den sie von dem Herrn selbst in dem hl. Petrus, dem Fürsten und Haupte der Apostel, dessen Nachfolger der römische Papst ist, mit der Fülle der Gewalt empfangen zu haben wahrheitsgetreu und

---

[1] Ex formula S. Hormisdae Papae, prout ab Hadriano II. Patribus Concilii oecumenici VIII., Constantinopolitani IV., proposita et ab iisdem subscripta est.

tatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Florentinum denique Concilium definivit: Pontificem Romanum, verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse.

Huic pastorali muneri ut satisfacerent, Praedecessores Nostri indefessam semper operam dederunt, ut salutaris Christi doctrina apud omnes terrae populos propagaretur, parique cura vigilarunt, ut, ubi recepta esset, sincera et pura conservaretur. Quocirca totius orbis Antistites, nunc singuli, nunc in Synodis congregati, longam ecclesiarum consuetudinem et antiquae regulae formam sequentes, ea praesertim pericula, quae in negotiis fidei emergebant, ad hanc Sedem Apostolicam retulerunt, ut ibi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum [1]. Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particu-

demütig sich bewußt ist; und sowie sie vor den übrigen verpflichtet ist, die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen, so müssen auch die etwa auftauchenden Glaubensfragen durch ihr Urteil entschieden werden. Das florentinische Konzil endlich hat definiert: der römische Papst sei der wahre Stellvertreter Christi und das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen; und ihm sei im hl. Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt, die allgemeine Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren, übertragen worden.

Um diesem Hirtenamte zu genügen, haben Unsere Vorgänger stets einen unermüdlichen Fleiß angewendet, die heilsame Lehre Christi bei allen Völkern der Erde zu verbreiten, und mit gleicher Sorge darüber gewacht, daß sie da, wo sie Aufnahme gefunden, auch unversehrt und rein erhalten werde. Daher haben die Bischöfe des ganzen Erdkreises, bald einzeln, bald auf Synoden versammelt, im Anschlusse an die alte Gewohnheit der Kirchen und die Norm der alten Regel, vor allem über die in Glaubensangelegenheiten auftauchenden Gefahren diesem Apostolischen Stuhle Bericht erstattet, damit vorzugsweise da die Schäden des Glaubens geheilt würden, wo der Glaube keine Einbuße erleiden kann. Die römischen Päpste aber haben, wie es die Zeitumstände und Verhältnisse erheischten, bald durch Berufung allgemeiner Konzilien oder Erforschung des Urteils der über den Erdkreis zerstreuten

[1] Cf. *S. Bern.*, Ep. 190.

lares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: ‚Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.‘

Hoc igitur veritatis et fidei numquam deficientis carisma Petro eiusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, coelestis doctrinae pabulo nutriretur, ut, sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento

Kirche, bald durch Partikular-Synoden, bald mit Anwendung anderer von der göttlichen Vorsehung dargebotenen Hilfsmittel, das festzuhalten entschieden, was sie unter Gottes Beistand als übereinstimmend mit der Heiligen Schrift und den apostolischen Überlieferungen erkannt hatten. Denn den Nachfolgern Petri ist der Heilige Geist nicht dazu verheißen worden, daß sie durch seine Eingebung eine neue Lehre verkünden sollten, sondern damit sie unter seinem Beistande die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder Glaubenshinterlage heilig bewahrten und treu auslegten. Deren apostolische Lehre haben denn auch alle ehrwürdigen Väter angenommen und die heiligen rechtgläubigen Lehrer verehrt und befolgt, im vollkommenen Bewußtsein, daß dieser Stuhl des hl. Petrus stets von allem Irrtum unversehrt bleibt, gemäß der göttlichen, von unserem Herrn und Heiland dem Apostelfürsten gegebenen Verheißung: ‚Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht gebreche, und du hinwiederum bestärke dereinst deine Brüder.‘

Dieser Gnadenvorzug der Wahrheit und des nie gebrechenden Glaubens ist also Petrus und seinen Nachfolgern auf diesem Stuhle von Gott verliehen worden, damit sie ihr erhabenes Amt zum Heile aller verwalten, auf daß die gesamte Herde Christi durch sie von der giftigen Speise des Irrtums abgehalten und auf der Weide der himmlischen Lehre genährt werde, auf daß die Gelegenheit zur Spaltung beseitigt und die ganze Kirche in der Einheit erhalten werde

innixa, firma adversus inferi portas consisteret.

At vero cum hac ipsa aetate, qua salutifera apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniantur, qui illius auctoritati obtrectant; necessarium omnino esse censemus, praerogativam, quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio coniungere dignatus est, solemniter asserere.

Itaque Nos, traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.

und, auf ihr Fundament gestützt, feststehe gegen die Pforten der Hölle.

Da jedoch eben in unsern Tagen, wo die heilbringende Wirksamkeit des apostolischen Amtes höchst dringend vonnöten ist, nicht wenige sich finden, welche seine Autorität zu schmälern suchen, so erachten Wir es durchaus für notwendig, die Prärogative, welche der eingeborne Sohn Gottes mit dem obersten Hirtenamte zu verbinden sich gewürdigt hat, feierlich zu wahren.

In treuem Anschlusse also an die von dem Ursprunge des christlichen Glaubens ererbte Tradition, zur Ehre Gottes unseres Heilandes, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker, unter Zustimmung des heiligen Konzils, lehren und erklären Wir als ein von Gott geoffenbartes Dogma: daß der römische Papst, wenn er ex cathedra spricht, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen, kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre als von der gesamten Kirche festzuhalten entscheidet, vermöge des göttlichen ihm im hl. Petrus versprochenen Beistandes mit jener Unfehlbarkeit ausgerüstet ist, womit der göttliche Erlöser seine Kirche in Entscheidung einer auf den Glauben oder die Sitten sich beziehenden Lehre ausgestattet wissen wollte; und daß daher derartige Entscheidungen des römischen Papstes aus sich, nicht aber infolge der Zustimmung der Kirche unabänderlich sind.

Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit; anathema sit.

Datum Romae, in publica Sessione in Vaticana Basilica solemniter celebrata, anno Incarnationis Dominicae millesimo octingentesimo septuagesimo, die decima octava Iulii.

Pontificatus Nostri anno vigesimo quinto.

Ita est.

Iosephus, Episcopus S. Hippolyti,
Secretarius Concilii Vaticani.

Wenn aber jemand, was Gott verhüte, sich vermessen sollte, dieser Unserer Definition zu widersprechen, so sei er im Banne.

Gegeben zu Rom, in der feierlich gehaltenen öffentlichen Sitzung in der vatikanischen Basilika, im Jahre der Menschwerdung unseres Herrn eintausend achthundert und siebenzig, am achtzehnten Juli.

Im fünfundzwanzigsten Jahre Unseres Pontifikates.

So geschehen.

Joseph, Bischof von St Pölten,
Sekretär des Vatikanischen Konzils.

Viertes Buch.

Das Konzil nach der vierten öffentlichen Sitzung. Seine Vertagung. Die Aufnahme der Konzilsdekrete.

Erstes Kapitel.

Das Konzil nach der vierten öffentlichen Sitzung.

Allgemeine Erlaubnis zur Heimreise nach der vierten Sitzung. — Verhältnismäßig wenige Väter bleiben in Rom. — Zurückstellung der Glaubenssachen. — Totenamt für die verstorbenen Konzilsmitglieder. — Ergänzungswahl für die Disziplinardeputation. — Das verbesserte Schema *De sede episcopali vacante.* — Sein Inhalt. — Der schriftliche Bericht der Disziplinardeputation. — Mündlicher Bericht des Bischofs Payá y Rico in der Generalkongregation. — Mahnung zur Eile. — Generaldebatte: Gandolfi — Crespo. — Spezialdebatte des ersten Kapitels: Ferrè — Zunnui Casula — di Lacerda. — Des zweiten Kapitels: Caixal y Estrade — Ferrè — Zunnui Casula — di Lacerda. — Des dritten Kapitels: Vasconcellos Pereira de Mello. — Trübe kirchliche Verhältnisse in Portugal. — Die 89. Generalkongregation. — Bericht des Bischofs Trucchi über die Verbesserungsvorschläge. — Abstimmung. — Ende der Generalkongregationen.

Am Schlusse der 86. Generalkongregation vom 16. Juli hatte der Heilige Vater durch den Kardinalpräsidenten ein ‚Monitum' verlesen lassen des Inhaltes, daß er nach der vierten öffentlichen Sitzung das Konzil ohne Unterbrechung oder Vertagung fortsetzen wolle. Doch erteilte er den Vätern zugleich eine allgemeine Erlaubnis, Rom für einige Monate zu verlassen, falls Gesundheitsrücksichten oder Diözesanangelegenheiten ihre Rückkehr in die Heimat erforderten. Wer sich der Erlaubnis bedienen wollte, hatte nur seine Abreise dem Konzilssekretär schriftlich anzuzeigen. Bis zum Martinsfeste, am 11. November, sollten alle wieder in der heiligen Stadt versammelt sein[1].

Dieser päpstliche Erlaß entsprach in der Tat einem wahren Bedürfnisse. Bei der ununterbrochenen, anstrengenden Tätigkeit in den Deputationen und Kongregationen und besonders bei der Hitze der letzten Wochen hatte die Gesundheit mancher Konzilsmitglieder Schaden gelitten. Sie bedurften einer Erholung in heimatlicher Luft. Auch wurde in den Diözesen die lange Abwesenheit ihrer Hirten

---

[1] C. V. 761 d. 479 b sq.

vielfach sehr empfunden, so daß die Rückkehr derselben wenigstens für kürzere oder längere Zeit geboten schien. Ganz besonders aber mußte den französischen und deutschen Bischöfen ein längeres Verweilen in der Ferne unerträglich und eine schleunige Abreise dringend erscheinen, als am 19. Juli, am Tage nach der öffentlichen Sitzung, der deutsch-französische Krieg ausbrach und Heimat und Herde mit mannigfachen, schweren Heimsuchungen bedrohte.

So war es denn erklärlich, daß verhältnismäßig wenige Väter in Rom zurückblieben, und daß von diesen die größere Zahl aus Orientalen, Missionsbischöfen, Bischöfen entfernter Gegenden oder doch solcher Länder bestand, die von den neuesten schlimmen politischen Ereignissen nicht bedroht wurden. Von den drei Generalkongregationen, die bis zur Vertagung des Konzils noch stattfanden, zählte die 87. einhundertsechsunddreißig, die 88. einhundertsiebenundzwanzig, die 89. nur mehr einhundertundvier Mitglieder [1].

Mit Rücksicht auf diese Umstände wurden denn auch von den Kardinalpräsidenten die Glaubenssachen bis auf weiteres von der Verhandlung zurückgestellt. Am 26. Juli erhielten die Väter das Schema *Super apostolicis missionibus* mit der Aufforderung, ihre darauf bezüglichen Bemerkungen spätestens bis zum 20. August in der gewohnten Weise einzureichen [2]. Da das Schema [3] in der Folge nicht zur Beratung gelangt ist, haben wir uns mit ihm nicht weiter zu befassen. —

Am 9. August wurde auf Anordnung des Papstes in der Kirche des hl. Augustinus ein feierliches Totenamt für die während der bisher verlaufenen Konzilsperiode verschiedenen Mitglieder abgehalten, dem die in Rom zurückgebliebenen Väter beiwohnten [4]. Es waren bis zum 8. August 1870 gestorben der Kardinal Gonella, Bischof von Viterbo und Toscanella, die Erzbischöfe Escalada von Buenos Aires und Odin von New Orléans, die Bischöfe Monastyrski von Przemisl, Frascolla von Foggia, Vasquez von Panama, Suarez Peredo von Vera Cruz, Mascarou-Laurence von Tarbes, Puigllat y Amigó von Lerida, Gil y Bueno von Huesca und Barbastro, Biale von Albenga, Devoucoux von Evreux, Cardozo Ayres von Olinda, Grant von Southwark, Derry von Clonfert, Stahl von Würzburg, Cantimorri von Parma, Monserrat y Navarro von Barcelona, der Prämonstratenserabt Zeidler

[1] C. V. 763 b sqq. [2] Ibid. 762 d. [3] Ibid. 682 d sqq.
[4] Ibid. 762 d sq.

von Strahow in Böhmen und der General der unbeschuhten Karmeliter Dominicus a Sancto Iosepho[1]. In der 88. Generalkongregation vom 23. August gab der Kardinalpräsident die Namen von sieben seit der vierten öffentlichen Sitzung verstorbenen Mitgliedern bekannt[2]. Drei davon sind schon oben aufgezählt worden. Die vier übrigen waren der Erzbischof Fleix y Solans von Tarragona und die Bischöfe Severa von Terni, Mac Cabe von Ardagh und Uriz y da Labairù von Pamplona und Tudela. Rechnet man noch den zum ersten Konzilspräsidenten ausersehenen Kardinal Reisach hinzu, der am 22. Dezember[3] 1869 außerhalb der ewigen Stadt verschied, so waren also im ganzen fünfundzwanzig Mitglieder des Vatikanischen Konzils während seiner Tagung mit Tod abgegangen, im Vergleiche zu der Gesamtzahl der erschienenen Väter und in Anbetracht des hohen Alters der meisten von denselben gewiß ein recht geringer Prozentsatz. —

Von der Beratung des Schemas *Super apostolicis missionibus* scheint die Konzilsleitung wohl darum alsbald wieder Abstand genommen zu haben, weil es den Vätern noch gar nicht vorgelegen hatte. Es gab aber noch Schemata, über welche man schon früher verhandelt hatte, und die dann zum Zwecke einer Umarbeitung der Deputation überwiesen worden waren. Gleich nach der ersten Debatte über das Schema *De fide catholica* waren die Schemata *De episcopis* und *De sede episcopali vacante* vor die Generalkongregation und von da an die Disziplinardeputation gekommen[4]. Diese hatte mittlerweile die neue Redaktion vorgenommen, und so stand der Weiterberatung über dieselben nichts im Wege. Nur war die Disziplinardeputation selbst infolge der Abreise der meisten ihrer Mitglieder derart zusammengeschmolzen, daß sie einer bedeutenden Ergänzung bedurfte, um wieder arbeitsfähig zu werden.

Der Subsekretär des Konzils, Ludwig Jacobini, der jetzt an Stelle des abwesenden Bischofs von St Pölten fungierte, lud deshalb mittels Rundschreiben vom 9. August zu einer Generalkongregation ein, auf der zunächst aus den in Rom verbliebenen Vätern zehn neue Mitglieder in die Disziplinardeputation gewählt werden sollten[5].

---

[1] Vgl. Erster Band, S. 509. [2] Acta etc. IV b, 336.
[3] S. die Berichtigung am Schlusse des Bandes.
[4] S. Zweiter Band, S. 157 ff.
[5] C. V. 763 a sq.

In der 87. Generalkongregation am 13. August, fast einen ganzen Monat nach Abhaltung der 86. (16. Juli), wurden dann zu Stellvertretern der abwesenden Mitglieder der Disziplinardeputation gewählt die Erzbischöfe Monzon y Martins von Granada, Blanchet von Oregon City, Franchi von Thessalonice i. p. i. und die Bischöfe Jekelfalusy von Stuhlweißenburg, Payá y Rico von Cuenca, Quinn von Brisbane, Targioni von Volterra, Trucchi von Forlì, Baillès, vormals Bischof von Luçon, und Moretti von Imola.

Weitere Verhandlungen wurden in der 86. Generalkongregation nicht gepflogen. Sechs Tage später wurde die nächste Kongregation für den 23. August angekündigt und den Vätern zugleich als Beratungsgegenstand das verbesserte Schema *De sede episcopali vacante* nebst dem dazugehörigen Deputationsberichte mitgeteilt[1].

Wie das alte Schema[2] hatte auch das neue Schema wieder drei Kapitel, zerfiel aber eigentlich in zwei Teile, von denen der erste (Kap. 1 und 2) die Bestimmungen für solche bischöfliche Kirchen enthielt, welche ein Domkapitel haben, während der zweite Teil (Kap. 3) die Verhältnisse der Kirchen ohne Kapitel regelte. Im einzelnen waren mit Rücksicht auf die gemachten Verbesserungsvorschläge erhebliche Veränderungen vorgenommen worden. Folgendes ist der Hauptinhalt des verbesserten Schemas:

Kapitel 1. Wenn in den Diözesen ein kanonisch errichtetes Kapitel besteht, so hat dasselbe innerhalb der ersten acht Tage nach dem Tode des Bischofs einen Kapitelsvikar zu wählen. Es soll nur ein einziger Kapitelsvikar sein. Kann aber an einzelnen Orten der bisherige Gebrauch, mehrere Kapitelsvikare zu bestellen, nicht sofort abgeschafft werden, so soll doch nur der an erster Stelle Gewählte die ordentliche bischöfliche Jurisdiktionsgewalt erhalten, und die übrigen müssen ihm in allen Stücken gehorchen. Obschon es sehr zu wünschen ist, daß der zu Erwählende Doktor oder Lizentiat in der Theologie oder im kanonischen Rechte sei, so soll doch der Mangel dieser Eigenschaft der Gültigkeit der Wahl keinen Eintrag tun. Zum Kapitelsvikar kann niemand gewählt werden, der für den erledigten Stuhl zum Patriarchen, Erzbischof oder Bischof erwählt, ernannt oder vorgeschlagen worden ist, und sobald der Kapitelsvikar selbst eine sichere Nachricht über seine Wahl, Nomination oder Präsentation erhalten hat, so verliert er im selben

[1] C. V. 763 d. Das Schema ibid. 655 b sqq.
[2] Ibid. 651 b sqq. Vgl. Zweiter Band, S. 162 ff.

Augenblicke seine Befugnisse, und das Kapitel hat zur Bestellung eines neuen Vikars zu schreiten.

Nach der rechtmäßigen Bestellung eines Vikars behält das Kapitel gar keine Regierungsgewalt mehr, und jegliche von demselben etwa gemachte Reservation ist nichtig. Der Kapitelsvikar kann auch nicht bloß auf eine bestimmte Zeit gewählt werden; wenn er einmal gewählt ist, kann er nur durch den Apostolischen Stuhl abgesetzt werden. Falls nicht in anderer Weise Fürsorge getroffen ist, bezieht der Gewählte einen entsprechenden Teil von den Erträgen des erledigten Tisches oder anderer bischöflicher Einkünfte. Die Höhe des Anteiles soll durch den Metropoliten und seine Suffraganen für die einzelnen Diözesen festgesetzt werden.

Wenn einem Bischofe durch Gefangenschaft, Ausweisung oder Verbannung der Verkehr mit seiner Herde unmöglich geworden ist, so verbleibt die Regierung der Diözese bei dem Generalvikar oder sonst einem vom Bischofe bestellten Geistlichen, bis der Apostolische Stuhl anderweitige Vorkehrungen trifft. Fehlt ein solcher Stellvertreter oder ist auch er in ähnlicher Weise verhindert, so sollen die Kapitulare einen Vikar erwählen und die ganze Angelegenheit möglichst bald zur Kenntnis des Heiligen Stuhles bringen, dessen Weisungen sie dann vollführen werden.

Kapitel 2. Da nach den alten kanonischen Vorschriften während der Erledigung des bischöflichen Stuhles keine Neuerungen vorgenommen werden dürfen, so wird dem Kapitelsvikar zum Schutze des bischöflichen Ansehens strenge verboten, denjenigen die Dimissorien zu den Weihen zu erteilen, welche ihr Bischof zurückgewiesen hatte, oder einen fremden Kleriker in die Diözese aufzunehmen oder einen einheimischen zu entlassen, ohne dazu vom Apostolischen Stuhle die Erlaubnis erhalten zu haben. Die an einigen Orten aufgekommene Gewohnheit, daß Benefizien freier Kollation, die mit keiner Seelsorge verbunden sind, vom Kapitelsvikar vergeben werden, ist nicht zu dulden. In Bezug auf Pfarrbenefizien, die für immer verliehen werden, erhält der Vikar die Vollmacht, ein Jahr nach Verwaisung des bischöflichen Sitzes den Konkurs anzusagen und demjenigen die Pfarrei zu übertragen, welchen er und die Examinatoren unter den mit Erfolg Geprüften für den Würdigsten halten.

Kapitel 3 beschäftigt sich, wie schon gesagt wurde, mit den Kirchen, die kein kanonisch errichtetes Kapitel haben. Es schreibt den zur Zeit regierenden Erzbischöfen, Bischöfen und auch apostolischen Vikaren dieser Kirchen vor, sofort nach dem Erscheinen der

neuen apostolischen Konstitution einen geeigneten Stellvertreter zu ernennen. Ihre Nachfolger sollen es fortan immer gleich beim Antritte ihres Amtes tun. Der Stellvertreter übernimmt nach ihrem Ableben die Verwaltung des betreffenden Sprengels als Delegat des Apostolischen Stuhles und bleibt solange im Amte, bis ein neuer Bischof oder apostolischer Vikar eintritt oder der Apostolische Stuhl eine anderweitige Verfügung trifft. Er muß den Apostolischen Stuhl alsbald von dem Antritte seiner Verwaltung benachrichtigen. Er soll sich auch selbst einen Ersatzmann bestimmen. Er hat alle Rechte eines Kapitelsvikars und in den apostolischen Vikariaten auch die sonstigen Befugnisse des apostolischen Vikars, die zu ihrer Ausübung keine bischöfliche Weihe erfordern.

In den Kirchen orientalischen Ritus, die kein Kapitel haben, übernimmt der Vikar des verstorbenen Bischofs die Verwaltung, bis der Metropolit oder Patriarch die gehörigen Vorkehrungen trifft. Alle die genannten Stellvertreter haben dem neuen Bischofe oder apostolischen Vikare die vom Tridentinum verlangte Rechenschaft über ihre Amtsführung abzulegen.

Der dem Schema beigefügte schriftliche Bericht[1] der Disziplinardeputation macht kurz auf die Abweichungen desselben von der ersten Vorlage aufmerksam und führt die Erwägungen an, die bei der Umarbeitung maßgebend waren. Im einzelnen ist daraus folgendes bemerkenswert: Die Bestimmungen über die rechtliche Stellung mehrerer Kapitelsvikare zueinander wurden mit Rücksicht auf die Verhältnisse in Frankreich aufgenommen, um dort allmählich die Einheit der Verwaltung in den Diözesen anzubahnen. Unter die von dem Kapitelsvikar verlangten Eigenschaften war auf Wunsch verschiedener Väter die priesterliche Weihe neu aufgenommen worden, während der Doktorgrad nicht mehr als durchaus erforderlich bezeichnet wurde.

Aus dem zweiten Kapitel waren vor allem einige scharfe Ausdrücke gegen das herrschsüchtige Gebaren gewisser Kapitelsvikare getilgt worden. Eine Milderung der bisherigen Praxis bedeuteten die Verordnungen über die Besetzung der Pfarrstellen während der Erledigung des bischöflichen Stuhles.

Während das alte Schema sich in Bezug auf Kirchen ohne eigentliches Domkapitel und apostolische Vikariate enge an die etwas verwickelten Vorschriften Benedikts XIV. angeschlossen hatte, be-

[1] C. V. 657 a sqq.

schritt die verbesserte Vorlage neue und einfachere Bahnen. Von einer Wahl des Vikars durch Pfarrer oder andere kirchliche Personen, wie sie bisher mancherorts in Übung gewesen, aber leicht der Anlaß zu Streitigkeiten und Zweifeln geworden war, wurde gänzlich Abstand genommen. Dafür erhielten alle Bischöfe solcher Diözesen und die apostolischen Vikare die Verpflichtung, sich selbst einen Vikar zu bestellen, der nach ihrem Tode die bischöfliche Regierung fortzusetzen hatte. Dadurch, daß derselbe sofort nach dem Abscheiden seines Bestellers in Rom die gehörigen Anzeigen machen mußte, war das Mittel gegeben, von dort aus allenfalsigen Unzuträglichkeiten zeitig vorzubeugen.

Da von den alten Mitgliedern der Disziplinardeputation nur zwei in Rom zurückgeblieben waren, sahen sich die neugewählten Stellvertreter genötigt, die Vorlage noch einmal in ihrem engeren Kreise durchzuarbeiten, um sie in der Generalkongregation mit Erfolg vertreten zu können. Sie brauchten drei Sitzungen dazu und übertrugen dann dem Bischof Payá y Rico von Cuenca die Aufgabe, den mündlichen Bericht über die am Schema vorgenommenen Veränderungen abzustatten.

In der 88. Generalkongregation am 23. August entledigte sich Payá y Rico als erster Redner seines Auftrages[1]. Nach einigen geschichtlichen Bemerkungen über die bisherige Gesetzgebung in Betreff der Kapitelsvikare wendet er sich zu dem Schema selbst und gibt zu den einzelnen Teilen desselben die betreffenden Erläuterungen. In der ersten Debatte, die bald nach dem Beginne des Konzils stattgefunden hatte, war von mehreren Vätern die Ansicht geäußert worden, man solle in Zukunft überhaupt keinen Kapitelsvikar mehr wählen lassen, sondern einfach den Generalvikar des verstorbenen Bischofs mit der Verwaltung der verwaisten Diözese betrauen. Der Berichterstatter erklärt, die Deputation habe sich nach reiflicher Überlegung für die Beibehaltung der alten Praxis erklärt. Denn die Mißstände, über die man geklagt habe, seien nicht infolge der kirchlichen Vorschriften, sondern durch die Schuld der betreffenden Personen entstanden. Auch pflege die Kirche in solchen Dingen nicht sprungweise voranzuschreiten. Stelle sich die Notwendigkeit einer Neuerung heraus, so solle diese allmählich im Laufe der Zeit, nicht plötzlich und gewaltsam vor sich gehen. Als man im alten Schema in milder Weise die Bestimmung erneuert

[1] Acta etc. IV b, 337 sqq.

habe, daß nur ein einziger Kapitelsvikar aufgestellt werden dürfe, sei darüber in den früheren Generalkongregationen eine heftige Debatte entstanden. Viele Bischöfe eines katholischen Reiches (Frankreichs) seien für die dort bestehende Gepflogenheit eingetreten, nach dem Tode eines Bischofs zwei und nach dem Tode eines Erzbischofs drei Kapitelsvikare zu wählen. Payá y Rico nennt diese Sitte eine wahre Unsitte, zu der die Kirche freilich aus Klugheit geschwiegen habe. Im jetzigen Augenblicke aber könne das Konzil schon deshalb nicht in schroffer Weise eingreifen, weil die Verteidiger jener Sitte nicht mehr anwesend seien. Man müsse sachte und doch so verfahren, daß das Prinzip gerettet werde. Darum bestimme das Schema, daß ein Kapitelsvikar gewählt werden solle, und dann heiße es weiter: Wo die Sitte nicht bestehe, mehrere Kapitelsvikare zu wählen, solle sie nicht eingeführt werden; wo man sie abschaffen könne, solle man sie abschaffen; wo sie aber nicht leicht beseitigt werden könne, solle doch festgestellt werden, daß nur ein einziger von den Erwählten die eigentlichen Befugnisse eines Bistumsverwesers erhalte, und daß die übrigen demselben in allem und für alles untergeben seien. Und wer ist nun der erste? fragt der Berichterstatter. Es soll derjenige sein, welcher vom Kapitel an erster Stelle gewählt worden ist.

Wir übergehen diejenigen Stellen aus Payás Rede, welche sich mit dem oben mitgeteilten Inhalte des schriftlichen Berichtes decken.

Im Folgenden gibt er unter anderem die Gründe an, weshalb das Verbot für die Domkapitel aufgenommen wurde, sich einen Teil der Jurisdiktion des Kapitelsvikars vorzubehalten oder den einmal gewählten Kapitelsvikar wieder vom Amte zu entfernen. In der ersten Debatte sei nämlich durch die Mitteilungen nord- und südamerikanischer Bischöfe bekannt geworden, daß in einigen Diözesen wirklich die Sitte bestehe, dem Domkapitel einen Teil der Jurisdiktion zu reservieren, oder den Kapitelsvikar nur auf eine bestimmte Zeit, etwa auf zwei Jahre, zu wählen und nach Ablauf dieser Zeit zu einer neuen Wahl zu schreiten. In Italien, so sage man, gebe es Diözesen, in denen sich das Kapitel das Recht zuschreibe, den Kapitelsvikar nach Belieben wieder seines Amtes zu entheben. Das sei aber von so schlimmen Folgen begleitet, daß die im Schema aufgestellte Bestimmung trotz allen noch so festgewurzelten Gewohnheiten und entgegenstehenden Gesetzen zur Geltung gebracht werden müsse.

Über die Festsetzung der Einkünfte des Kapitelsvikars war, wie wir weiterhin vom Berichterstatter erfahren, im Schoße der Deputation

lebhaft verhandelt worden. Einige Deputationsmitglieder meinten, das Konzil selbst solle die Höhe dieser Bezüge regeln, und sprachen von einem Viertel oder Fünftel. Andere wollten die Entscheidung der Frage den Provinzialsynoden oder den Metropoliten überlassen. Auf den letzteren Weg hatte man sich schließlich geeinigt, weil nur so auf die verschiedenen Verhältnisse der einzelnen Kirchen die gebührende Rücksicht genommen werden konnte, was auf dem allgemeinen Konzile kaum möglich war.

Zur Erläuterung des letzten Absatzes des ersten Kapitels, der von der Verhinderung des Bischofs durch Gefangennahme und dergleichen handelt, bemerkt Payá y Rico im Sinne der Disziplinardeputation, wenn ein Bischof verhindert werde, seine Diözese zu verwalten, sei immer für die Autorität des Oberhirten einzutreten, und es müsse das Prinzip feststehen, daß der Bischof Bischof bleibe, auch wenn er im Kerker oder in der Verbannung schmachte. Könne er aber gar nicht mit seiner Herde verkehren, so müsse sein Generalvikar oder eine andere vorher bestimmte Person die Diözese verwalten. Seien auch diese alle verhindert, dann solle das Kapitel einen neuen Vikar wählen und über die Angelegenheit an den römischen Stuhl berichten, dessen Anordnungen es mit Entschiedenheit zur Geltung zu bringen habe.

Die Ausführungen des Redners über das zweite und dritte Kapitel fügen dem schriftlichen Berichte nichts wesentlich Neues hinzu. Er schließt mit einem Hinweis auf die von außen drohenden Gefahren, die dem Konzile ein jähes Ende bereiten könnten, und mahnt deshalb zum schnellen Vorangehen bei den Verhandlungen[1].

Die Mahnung zur Eile fand dieses Mal ein bereitwilliges Gehör. Alsbald eröffnete der Kardinalpräsident die Generaldebatte über das Schema, und nur zwei Redner, Bischof Gandolfi von Corneto und Bischof Crespo y Bautista von Arka i. p. i., meldeten sich zum Worte.

Bischof Gandolfi[2] spricht sich für noch größere Vereinfachung der Vorschriften aus, als sie das Schema bereits vorgenommen habe. Er meint, in Sachen der Disziplin brauche man nicht so furchtsam vor einer Änderung des Verfahrens zurückzuschrecken, wie es der Berichterstatter zu tun scheine. Das Trienter Konzil habe in Betreff der Ehe, der Sakramente und anderer Dinge Änderungen getroffen, ohne daß deshalb die Welt eingestürzt sei. So werde es auch gewiß

[1] Acta etc. IV b, 349. [2] Ibid. IV b, 349 sqq.

keine großen Störungen oder nachteilige Folgen hervorrufen, wenn man die in Missionsländern bestehende Sitte, wonach beim Tode des Bischofs einfach der von ihm bestellte Generalvikar als apostolischer Delegat die Regierung übernehme, auf andere Länder ausdehne. Auch spricht er von simonistischen Umtrieben, die nach seiner eigenen Erfahrung bei der Wahl von Kapitelsvikaren in Italien vorgekommen seien, und glaubt, daß Bestimmungen zur Verhinderung solcher Ausschreitungen in die Konstitution aufgenommen werden müßten. Er beantragt, im Schema ausdrücklich hervorzuheben, daß der Kapitelsvikar auch aus dem weiteren Klerus der Diözese gewählt werden könne. Und da die Kapitel durch die Regierungen auf eine geringere Mitgliederzahl beschränkt worden seien, empfiehlt er, dem Wahlkollegium zwei bis drei Pfarrer beizugesellen.

Bischof Crespo[1], der nun zur Rednerbühne gerufen wird, will nur einige wünschenswerte Veränderungen andeuten. Er schlägt vor, auch diesem Schema wie den übrigen Konstitutionen eine Überschrift zu geben. Ferner macht er darauf aufmerksam, daß die Vakanz der Bischofssitze nicht nur durch Tod, sondern auch durch Versetzung und Abdankung eintrete. Von diesen Möglichkeiten schweige das Schema, aber man müsse auch darüber etwas sagen. Namentlich könnten Mißhelligkeiten über den Zeitpunkt entstehen, von dem an die acht Tage zu zählen seien, während welcher die Wahl des Kapitelsvikars vorgenommen werden solle. Dieser Zeitpunkt müsse in der Konstitution festgesetzt werden. Auch müsse vorgeschrieben werden, daß man die geschehene Wahl sofort dem Apostolischen Stuhle sowie dem Metropoliten, oder wenn die verwaiste Kirche eine erzbischöfliche ist, dem ältesten Suffraganbischofe anzuzeigen habe.

Damit war die Generaldebatte zu Ende, und der Präsident kündete die Spezialdebatte über das erste Kapitel an, zu der sich drei Redner gemeldet hatten: Bischof Ferrè von Casale, Bischof Zunnui Casula von Ales und Bischof di Lacerda von Rio de Janeiro.

Bischof Ferrè wünscht, daß die für den zu wählenden Kapitelsvikar erforderlichen Eigenschaften so dargelegt werden, daß man nicht leicht wegen des Fehlens der einen oder andern Eigenschaft die Wahl beanstanden könne. Er schlägt die Fassung vor: ‚Sanam profiteatur doctrinam, scientia et prudentia sufficienti polleat, nec ulla sive ecclesiasticae censurae sive immoralitatis nota sit inustus.‘

[1] Acta etc. IVb, 352 sqq.

Die Bestimmung über die dem Kapitelsvikar zu gewährende Congrua möchte er so gefaßt sehen, daß dabei auf die mannigfachen Verschiedenheiten der einzelnen Diözesen Rücksicht genommen werde[1].

Bischof Zunnui Casula[2] beantragt eine Reihe von Änderungen des Textes. Es soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Stimmenmehrheit zur Gültigkeit einer Wahl erforderlich sei. Die Eigenschaft eines Doctors oder ‚Prolyta' der Theologie oder des kanonischen Rechts soll wieder als Bedingung der Wählbarkeit eingefügt werden. Unter Strafe der Ungültigkeit der Wahl soll den Wählern verboten werden, sich selbst die Stimme zu geben. Anstatt den Kapitelsvikar nur an den Tagen und Stunden von der Teilnahme am Chorgebete zu dispensieren, an denen er amtlich verhindert sei, solle man ihn lieber ganz von dieser Pflicht befreien, denn eine bedingte Befreiung gebe nur Anlaß zu Skrupeln und Ängstlichkeiten.

Den letzten Vorschlag wiederholt auch Bischof di Lacerda[3]. Dann beschäftigt er sich mit den für den Kapitelsvikar erforderten Eigenschaften. Nach einigen werde auch das Alter von fünfundzwanzig Jahren verlangt. Er klagt, daß es bisweilen an der nötigen Tugend fehle, doch will er dieselbe darum nicht als eine Bedingung für die Gültigkeit der Wahl aufgestellt haben, weil bei der Ungültigkeit der Wahl dem Gewählten die Jurisdiktion abgehe, was für die Gläubigen die schlimmsten Folgen nach sich ziehe.

Zum zweiten Kapitel sprach als erster Redner der Bischof Caixal y Estrade[4] von Urgel den Wunsch aus, man solle im Schema ausdrücklich erklären, wenn bei Verleihung von Pfarrbenefizien die Stimmenzahl der Examinatoren für beide Kandidaten gleich sei, müsse demjenigen der Vorzug gegeben werden, auf dessen Seite sich die Stimme des Kapitelsvikars befinde.

Bischof Ferrè[5] beantragt, den Kapitelsvikaren besonders jede Änderung in den Einrichtungen zu untersagen, die sich auf die Erziehung des Klerus beziehen, oder die von dem früheren Bischofe für das zeitliche oder geistliche Gedeihen der Seminarien, Pfarreien und anderer frommen Stiftungen getroffen wurden. Dagegen sieht er keinen genügenden Grund für die Änderung des bisherigen Rechtes in Betreff der Besetzung der Pfarreien, die früher dem Kapitelsvikare zugestanden habe.

---

[1] Ibid. IV b, 354 sq. [2] Ibid. IV b, 356 sq.
[3] Ibid. IV b, 357 sqq. [4] Ibid. IV b, 359 sq.
[5] Ibid. IV b, 360 sqq.

Bischof Zunnui Casula[1] ist anderer Ansicht. Er glaubt, die Verleihung der mit Seelsorge verbundenen Benefizien müßte wegen ihrer größeren Wichtigkeit dem neuen Bischofe vorbehalten bleiben. Im übrigen schlägt er einige kleinere Veränderungen am Schema vor.

Auch Bischof di Lacerda[2] nimmt wieder das Wort. Mit besonderer Berücksichtigung der brasilianischen Verhältnisse bittet er, im Schema nicht zu schreiben, der Kapitelsvikar sage den Konkurs an, sondern er könne ihn ansagen, damit so seine Freiheit gegenüber der Regierung gewahrt bleibe, welche die Konkurse wünsche, um Priester für die ihr geleisteten Dienste zu belohnen. — Damit war auch die Besprechung des zweiten Kapitels beendet.

Zum dritten Kapitel hatte sich nur der Bischof Vasconcellos Pereira de Mello von Lamego in Portugal auf die Rednerliste setzen lassen. Die Rede dieses Bischofs[3] eröffnet uns einen betrübenden Blick in die damaligen kirchlichen Verhältnisse seiner Heimat. Er bittet die versammelten Väter, doch bezüglich der Diözesen, die kein Domkapitel haben oder künftig nicht mehr haben werden, dagegen mit noch andern Diözesen zu einer Kirchenprovinz vereinigt sind, keine Neuerungen zu beschließen. Wolle man aber trotzdem an den Verordnungen des Schemas festhalten, so möge man wenigstens nach der Bestimmung, daß jeder Bischof oder Bistumsverweser sich einen Stellvertreter bestellen müsse, der nach seinem Tode die Diözese zu verwalten habe, folgenden Satz einschieben: ‚Quodsi praescriptae conditiones posthabitae fuerint, metropolita, aut sede vacante capitulum cathedrale metropolitanum, aut etiam hoc deficiente provinciae antiquior episcopus pro ea vice vicarium deputabit.' Der Redner erklärt, daß er durch die traurigen kirchlichen Zustände seines von der Revolution durchwühlten Vaterlandes, dessen Leiden auch andere Länder heimsuchen könnten, gezwungen werde, einen solchen Vorschlag zu machen. In Portugal hätten einige Diözesen nie ein Domkapitel besessen, andere würden das ihrige nach kurzer Zeit verlieren. Die Regierung habe schon ein Gesetz geschaffen, demzufolge die meisten Kathedralkirchen ihrer Kapitel beraubt würden. Daß aber die Bischöfe, wie das Schema wolle, Vikare bestellten, die ihnen nachfolgten, sei auch nicht möglich. Seit 1834 seien fast alle Seminarien mehrere Jahrzehnte lang geschlossen gewesen, und die Erziehung des Klerus habe sehr gelitten. An Lehrern für die Seminarien und an Priestern, die das Amt eines

[1] Acta etc. IV b, 362 sq. [2] Ibid. IV b, 363 sq. [3] Ibid. IV b, 365 sqq.

Generalvikars übernehmen könnten und wollten, sei Mangel. Kaum seien sie auch im stande, von dem kärglichen Einkommen, das sie erhalten, zu leben. Die Schwierigkeit werde noch vergrößert durch die verschiedene politische Stellung, welche die Geistlichen eingenommen hätten. Schon allein wegen dieser parteilichen Gegensätze könnten manche ein solches Amt nicht mehr bekleiden. — Der Bischof deutet noch einige weitere Schwierigkeiten an, die aus dem jetzigen Wortlaute des Schemas erwachsen würden, und bittet deshalb um die Annahme der von ihm vorgeschlagenen Veränderungen.

Da sich kein anderer Redner mehr gemeldet hatte, war die Debatte zu Ende. Der Kardinalpräsident erklärte, daß die eingelaufenen Verbesserungsvorschläge den Vätern wie gebräuchlich nach ihrer Drucklegung mitgeteilt werden sollten; der Tag der nächsten Sitzung werde durch besondere Einladung bekannt gegeben. Dann schloß er die Versammlung [1].

Am ersten September fand die 89. Generalkongregation statt, welche, wie sich in der Folge zeigte, auch die letzte sein sollte. Die Zahl der Teilnehmer war bereits auf hundertundvier zusammengeschmolzen. Im Namen der Disziplinardeputation berichtete Bischof Trucchi von Forlì über die eingereichten zweiundzwanzig Vorschläge [2] und die danach vorzunehmenden Veränderungen des Schemas. Wir begnügen uns damit, hervorzuheben, was die Deputation zur Annahme empfahl [3].

Der zweite Verbesserungsvorschlag [4] bezweckte, den Beginn der acht Tage, innerhalb deren die Wahl des Kapitelsvikars zu geschehen habe, auch für diejenigen Fälle genau zu bestimmen, in welchen der Bischofssitz nicht durch den Tod, sondern durch Versetzung oder Verzicht des bisherigen Inhabers erledigt werde. Die Deputation glaubte dieser Anregung dadurch entsprechen zu können, daß sie die Worte ,post mortem episcopi' durch die andern ,post habitam vacationis notitiam' ersetzte.

Der neunte Verbesserungsvorschlag [5] beantragte, die Bestimmung des Caput ,Nihil' de electione (c. 44, X I, 6) aufzuheben, wodurch den in außeritalischen Diözesen Erwählten, falls die Wahl einmütig geschehen war, auch schon vor der Bestätigung durch den Papst eine gewisse Verwaltung der Diözese gestattet wurde. Die Deputation fügte deshalb dem zweiten Paragraphen des ersten Kapitels

---

[1] Ibid. IV b, 369. C. V. 764 b. [2] C. V. 1739 a sqq.
[3] Acta etc. IV b, 371 sqq. [4] C. V. 1739 a. [5] Ibid. 1739 d.

die Worte bei: ‚nullius roboris et inane decernentes, si quid in contrarium in quavis etsi dissita regione, ac posita etiam plena electionis concordia, fuerit attentatum.‘

Infolge des elften Verbesserungsvorschlages [1] wurde für den Fall, daß kein anderer Bischof mehr in der Provinz vorhanden oder die verwaiste Diözese exemt wäre, auch der nächste Nachbarbischof zur Provokationsinstanz bei Verletzung der Wahlvorschriften ernannt.

Endlich nahm man noch mit einigen Änderungen die einundzwanzigste und zweiundzwanzigste Emendatio [2] an, die sich auf das dritte Kapitel des Schemas bezogen. Die eine sah die Möglichkeit voraus, daß ein Bischof oder Generalvikar einer kapitellosen Kirche keinen Nachfolger ernennen würde, und wollte dann die Sache an den nächsten Bischof oder apostolischen Vikar übertragen wissen, damit dieser die nötigen Maßnahmen treffe. Die andere beantragte, dem Metropoliten, oder sede vacante, dem Metropolitankapitel usw. die Bestellung des Vikars zu übertragen. Die Deputation schlug dementsprechend vor, nach den Normalbestimmungen noch den Satz einzuschieben: ‚Quodsi forte contingat, ut, aliqua ex supradictis ecclesiis vacante, nemo praesto sit, qui illius regimen iuxta praemissas regulas valeat assumere, administratorem eo in casu deputabit metropolitanus pro dioecesi suffraganea, antiquior provinciae episcopus pro ipsa ecclesia metropolitana atque huius vacatione perdurante etiam pro aliis eiusdem provinciae dioecesibus, propinquior vero episcopus vel vicarius apostolicus, si de dioecesi exempta vel de vicariatu apostolico agatur.‘

Die Vorschläge der Deputation wurden bei der nun folgenden Abstimmung ohne Widerspruch angenommen. Dann sprach der Kardinalpräsident die übliche Formel: ‚R^{mi} Patres, emendationes admissae suis locis inserentur schemati, quod revisum iuxta easdem emendationes approbatas singulis R^{mis} Patribus distribuetur [3]. Proxima Congregatio generalis per folium typis impressum Patribus nuntiabitur.‘ [4]

Aber eine neue Generalkongregation ist nicht mehr angekündigt worden. Bis zum äußersten Zeitpunkte hatte das Konzil trotz der

---

[1] C. V. 1739 d. [2] Ibid. 1741 a.

[3] Das verbesserte Schema s. C. V. 1741 b sqq. Es kam nicht mehr zur Beratung. Ein Teil seiner Bestimmungen findet sich in der Constitutio ‚Romanus Pontifex‘ wieder, die Pius IX. am 28. August 1873 über die erledigten Bischofsitze erließ. S. Ius Pontificium de propaganda fide VI, n. 364 (Romae, Typ. polyglotta, 1894).

[4] C. V. 764 c.

widrigsten politischen Verhältnisse seine Arbeiten fortgeführt. Es hatte zugesehen, wie die französische Besatzung Rom verließ, ohne sich dadurch in den Verhandlungen stören zu lassen. Die Drohungen Piemonts und der italienischen Liberalen hatten es nicht aus seiner würdigen Haltung bringen können. Erst als der Feind bereits an den Grenzen des Kirchenstaates stand und sich anschickte, gegen die ewige Stadt selbst vorzurücken, ist es der physischen Gewalt gewichen. Seine Vertagung hat der Heilige Vater erst ausgesprochen, als er schon im Vatikan gefangen und jeder äußeren Freiheit beraubt war.

Zweites Kapitel.

Die Vertagung des Vatikanischen Konzils.

Bedeutung der französischen Besatzung für das Konzil. — Ausbruch des deutsch-französischen Krieges. — Italienische Gelüste auf den Kirchenstaat. — Aufreizung der päpstlichen Untertanen. — Brief Viktor Emanuels an Pius IX. — Die Piemontesen besetzen den Kirchenstaat. — Einnahme Roms. — Was soll aus dem Konzile werden? — Die Vertagungsbulle. — Eindruck der piemontesischen Gewalttat. — Verwahrung Visconti-Venostas gegen die Vertagungsbulle. — Vorschlag Spaldings, das Konzil in Mecheln fortzusetzen.

Einzig dem bewaffneten Schutze Frankreichs war es zu verdanken, daß das Konzil bis dahin hatte tagen können. Als die französische Besatzung infolge der sog. Septemberkonvention zu Ende 1866 Rom verließ, drangen, wie wir gesehen haben [1], sogleich die Freischaren Garibaldis, von der piemontesischen Regierung unterstützt, in den Kirchenstaat ein. Und wenn dieselben auch von dem bedeutend kleineren aber heldenmütigen päpstlichen Heere bei Mentana aufs Haupt geschlagen wurden, so hätte sich doch die ewige Stadt ihrer Übermacht auf die Dauer nicht erwehren können. Die Entrüstung der katholischen Franzosen zwang damals den Kaiser Napoleon, von neuem eine Besatzung nach Rom zu schicken.

Nun war der deutsch-französische Krieg ausgebrochen, der Frankreichs Kräfte völlig in Anspruch nahm. Ohne eine starke Armee in ihrem Rücken hatte die kleine französische Okkupationstruppe für den Kirchenstaat keinen Wert mehr. Die italienische Nationalpartei konnte daher mit gutem Grunde von den Siegen Deutschlands die Ermöglichung ihrer langverhaltenen Einverleibungsgelüste erhoffen. Es unterlag auch keinem Zweifel, daß die italienische Regierung, obschon sie fürs erste die Wahrung der Neutralität zur Parole gemacht hatte, im geheimen die gleichen Wünsche hegte [2].

---

[1] S. Erster Band, S. 58 ff.

[2] Für das Folgende vgl. *A. J. Nürnberger,* Papsttum und Kirchenstaat III (Mainz 1900), 510 ff.

Freilich erklärte es der italienische Minister des Äußern Visconti-Venosta noch am 25. Juli, als Piemont schon zu umfassenden Rüstungen geschritten war, im Parlamente für die schlechteste Politik, den gegenwärtigen Augenblick gegen Frankreich auszubeuten, um die Erfüllung der nationalen Wünsche zu erzwingen. Kaum aber hatten sich die letzten französischen Milizen in Civitavecchia eingeschifft, so rückten am 2. August piemontesische Truppen an die Grenzen des päpstlichen Gebietes. Wer konnte deshalb dem Minister Glauben schenken, als er am 19. August, nachdem die Kunde von den deutschen Siegen die öffentliche Erregung bis zum höchsten gesteigert hatte, nochmals in der Kammer versicherte, er halte einen bewaffneten Angriff auf das päpstliche Gebiet für eine offene Verletzung des Völkerrechtes. Hatte doch Preußen inzwischen melden lassen, daß der Norddeutsche Bund sich in die inneritalischen Angelegenheiten nicht mischen werde, und in Wien erhielt der Abgesandte des Florentiner Kabinetts von dem Kanzler Beust die befriedigendsten Versicherungen. Man brauchte nur noch der Rücksichtnahme auf Kaiser Napoleon ledig zu sein, dann konnte losgeschlagen werden. Dieser Zeitpunkt kam mit dem Tage von Sedan am 2. September.

Es kann dahingestellt bleiben, ob Bismarck damals nach Florenz telegraphieren ließ, ‚jetzt oder nie‘ sei der Augenblick, Rom zu nehmen. Jedenfalls war dies die Meinung im Florentiner Parlamente, und als bereits am 8. September der italienische Gesandte Nigra aus Paris die offizielle Zustimmung der französischen Republik zur Besetzung Roms meldete, war auch für die italienische Regierung der letzte Grund geschwunden, noch weiter mit ihren wahren Absichten hintan zu halten.

Man schickte Geld nach Rom, um die Bürger gegen den Papst zu bewaffnen. Man setzte Leute über die päptlichen Grenzen, welche die Gemüter zur Empörung reizen sollten. In einem Rundschreiben an die Mächte vom 7. September schämte sich dann Visconti-Venosta nicht, das päpstliche Gebiet als den Sammelplatz aller Elemente der Unordnung zu bezeichnen, die er doch selbst mit dorthin gelenkt hatte, und zu erklären, der Fortbestand der päpstlichen Enklave bedeute eine Gefahr für Italien. Schon am 8. September drangen piemontesische Truppen an mehreren Stellen in den Kirchenstaat ein. Sie sollten offenbar den Bemühungen des zum ‚Generalkommissär der römischen Staaten‘ ernannten Grafen Ponza di San Martino Nachdruck verleihen, der am folgenden Tage mit einem königlichen

Handschreiben vor dem Papste erschien, um ihn zum freiwilligen Verzicht auf seine Rechte zu bewegen. Aber Pius IX. konnte und wollte unter solchen Umständen auf keine Verhandlungen eingehen. Als er den Brief des Königs gelesen hatte, sagte er wehmütig: ‚Belle parole, ma brutti fatti!‘ (Schöne Worte, aber häßliche Taten!) In einer kurzen Antwort vom 11. September wies er die gestellten Zumutungen würdig und entschieden zurück. Die Dinge nahmen nun ihren raschen Lauf.

General Cardona erschien an der Spitze des piemontesischen Heeres im Kirchenstaate und rückte gegen Rom vor, wohin sich die etwa 10 000 Mann zählenden päpstlichen Truppen zusammenzogen. Eine päpstliche Stadt nach der andern wurde von den Feinden in Besitz genommen. Am 16. September drang der General Bixio in Civitavecchia ein, so daß dem Heiligen Vater auch der letzte Ausweg zur Flucht, wenn er an eine solche gedacht hätte, verlegt war. Aber Pius IX. hatte beschlossen, in Rom bis zum Ende auszuharren.

Am 17. September begann die Einschließung der ewigen Stadt. Der preußische Gesandte beim Heiligen Stuhle, v. Arnim, begab sich ins Lager Cardonas und kam mit der Zumutung an den Papst zurück, er solle ‚um des Friedens willen und mit Rücksicht auf die nationalen Wünsche des italienischen Volkes‘ in die Besetzung Roms durch die Piemontesen einwilligen. Pius blieb bei seinem ‚Non possumus‘. Da ließ Cardona am Dienstagmorgen, 20. September, die Kanonen spielen. Zweiundeinehalbe Stunde lang fielen die Bomben und Granaten und richteten ihre Verwüstungen an. Als man gegen 8 Uhr dem Papst meldete, daß in die Mauer an der Porta Pia eine Bresche gelegt sei, gab er die Weisung, den Widerstand aufzugeben. Die Piemontesen zogen in Rom ein. Die weltliche Herrschaft der Päpste war mit Gewalt vernichtet worden. Pius IX. war Gefangener im Vatikan. In den nächsten Tagen verübte das von den Piemontesen angezogene schlechte Gesindel bis unter die Augen des Papstes die gemeinsten Ausschreitungen. Als der italienische Kommandant auf die ernsten Vorstellungen des Kardinals Antonelli hin die äußere Ruhe in etwa wiederhergestellt hatte, übernahmen es die schlechten, religionsfeindlichen Blätter und Blättchen, die wie Pilze aus der Erde schossen, den Heiligen Vater in Wort und Bild zu verhöhnen und das Volk nicht nur gegen die alte Papstherrschaft, sondern auch gegen alle kirchliche Autorität aufzuhetzen.

Was sollte da aus dem Konzil werden? Durfte man erwarten, daß die Kirchenfürsten noch einmal in der von Kirchenfeinden über-

schwemmten Stadt zusammenkommen könnten, ohne sich den größten Beleidigungen auszusetzen, ja ohne ihr eigenes Leben zu gefährden? War von einer Regierung, die soeben noch trotz aller gegenteiligen Versprechungen die heiligsten Rechte des Papstes und der Kirche mit Füßen getreten hatte, auch wenn sie die schönsten Versicherungen gab, anzunehmen, daß sie die Wiedereröffnung einer Versammlung dulden werde, deren erster Akt notwendig ein feierlicher Protest gegen ihre gottesräuberischen Taten sein mußte? Hätte nicht endlich in der Fortsetzung des Konzils zu Rom, auch wenn sie möglich gewesen wäre, eine wenigstens stillschweigende Anerkennung der piemontesischen Usurpation gelegen? So konnte also das Konzil unter den obwaltenden Verhältnissen in Rom nicht weiter fortgesetzt werden. Für seine Verlegung in eine andere Stadt, in einem andern Lande, war nicht die geringste Vorbereitung getroffen. Es blieb nichts übrig, als dasselbe auf bessere Zeiten, die freilich einstweilen gar nicht abzusehen waren, zu verschieben.

Am 20. Oktober 1870, am Tage nach der Veröffentlichung des königlichen Dekretes, wodurch das Patrimonium Petri zur ‚römischen Provinz' organisiert wurde, erschien die päpstliche Vertagungsbulle[1].

In den einleitenden Sätzen erwähnt der Heilige Vater die durch das Vatikanische Konzil bisher gezeitigten Ergebnisse, dann fährt er fort: ‚Wir hegten die Zuversicht, diese Arbeiten würden durch das eifrige Zusammenwirken Unserer Brüder ihren weiteren Fortgang nehmen und in ungehindertem und glücklichem Verlaufe zu einem erwünschten Ende geführt werden können. Allein die plötzlich erfolgte gottesräuberische Invasion dieser hehren Stadt, Unseres Sitzes, und der übrigen Gebiete Unserer weltlichen Herrschaft, eine Gewalttat, durch welche aller Gesetzlichkeit zum Trotze mit unglaublicher Treulosigkeit und Verwegenheit die unbestreitbaren Rechte Unserer und des Apostolischen Stuhles fürstlicher Herrschaft verletzt worden sind, hat Uns in eine solche Lage gebracht, daß Wir Uns nach Gottes Zulassung und gemäß seinem unerforschlichen Ratschlusse vollständig unter feindlicher Herrschaft und Gewalt befinden.

‚Im Bewußtsein also, daß Wir unter diesen beklagenswerten Umständen in der freien und ungeschmälerten Ausübung der Uns von Gott übertragenen höchsten Autorität vielfach gehindert sind, sowie in der klaren Voraussicht, daß, solange die genannten Zu-

[1] C. V. 497 c sqq.

stände fortdauern, auch die Väter des Vatikanischen Konzils in dieser hehren Stadt keineswegs die nötige Freiheit, Sicherheit und Ruhe genießen können, um mit Uns die Angelegenheiten der Kirche in gebührender Weise zu beraten, in Erwägung ferner, daß unter den allbekannten schweren Verhängnissen und Erschütterungen Europas der Notstand der Gläubigen die Abwesenheit so vieler Hirten von ihren Kirchen kaum gestattet: aus diesen Gründen und indem Wir mit tiefem Seelenschmerze die Dinge so weit gekommen sehen, daß das Vatikanische Konzil zu dieser Zeit unmöglich fortgesetzt werden kann, vertagen Wir hiermit nach reiflicher Überlegung, aus freiem Willen, kraft Unserer apostolischen Gewalt die Feier eben dieses Vatikanischen allgemeinen Konzils und erklären sie vertagt bis zu einer geeigneteren und günstigeren Zeit, welche durch diesen Heiligen Stuhl bezeichnet werden wird. Gott aber, den Gründer und Beschützer seiner Kirche, bitten Wir inständig, er möge nach endlicher Beseitigung aller Hindernisse seiner getreuen Braut recht bald die Freiheit und den Frieden wiedergeben.'[1]

Um jedoch die Gläubigen auch für die Zukunft zu eifrigem Gebete anzuspornen, da man um so inständiger zum Vater der Erbarmung und Gott alles Trostes flehen müsse, je zahlreichere und größere Gefahren die Kirche bedrängen, verordnete das apostolische Schreiben am Schlusse, daß die Bestimmungen der Enzyklika[2] vom 11. April 1869 und der darin ausgeschriebene Jubelablaß geradeso in Kraft bleiben sollten, als wenn das Konzil noch fortdauerte. —

Es ist nicht unsere Aufgabe, den Eindruck zu schildern, den die piemontesische Gewalttat allenthalben in der Christenheit hervorrief[3]. Wie ein gewaltiger Sturmwind verbreitete sich die Entrüstung über die dem Stellvertreter Christi angetanen Unbilden von Italien aus durch alle Länder Europas und über die ganze katholische Welt. Inniger als je zuvor scharte sich das katholische Volk um seinen obersten Hirten und Vater und suchte durch immer neue Zeichen seiner treuen Anhänglichkeit ihn zu trösten und durch reiche Spenden der Not zu steuern, in die ihn seine Feinde versetzt hatten. Vor allem aber bewiesen die außerordentlichen Andachtsübungen, die großartigen Prozessionen, die an vielen Orten veranstaltet wurden,

---

[1] Übersetzung nach *G. Schneemann* S. J., Lateinisch-deutsche Handausgabe der Dekrete usw. des Vatikanischen Konzils (2. Aufl. 1895) S. 193 ff.

[2] S. Erster Band, S. 458 ff.

[3] Vgl. Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria-Laach. Neue Folge. Heft 11, S. 78 ff, und Heft 12, S. 87 ff.

und der gesteigerte Empfang der heiligen Sakramente, besonders am 8. Dezember, dem Jahrestage der Eröffnung des Vatikanischen Konzils, daß die Mahnung zum Gebete, die der Heilige Vater in der Vertagungsbulle wiederholt hatte, von seinen Kindern verstanden worden war.

Gegen die von Pius IX. für die Vertagung des Konzils angeführten Gründe verwahrte sich Visconti-Venosta in einem ministeriellen Rundschreiben vom 22. Oktober [1]. Er erklärte darin die in der Bulle ausgesprochenen Befürchtungen für durchaus ungerechtfertigt. Es sei allbekannt und augenfällig, daß der Heilige Vater die volle Freiheit besitze, das Konzil wieder zu versammeln, sei es nun in St Peter oder auch in irgend einer andern Basilika oder Kirche Roms oder Italiens, und man denke von seiten der Regierung nicht einmal an die Möglichkeit, auf eine so erlauchte Versammlung einen Einfluß auszuüben. — Zu diesen Sätzen scheint jede weitere Bemerkung überflüssig zu sein.

Dagegen nimmt mit Recht ein anderes Aktenstück unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, das im Archive des Vatikanischen Konzils aufbewahrt wird und sich mit der Möglichkeit der Verlegung der Kirchenversammlung an einen andern Ort außerhalb Italiens befaßt. Es ist ein italienisch geschriebener Brief, den Erzbischof Spalding von Baltimore gleichfalls am 22. Oktober 1870 aus London an den Kardinal Barnabò gerichtet hat [2].

Ehe er in seine Diözese zurückkehre, so schreibt der Erzbischof dem Präfekten der Propaganda, erlaube er sich, einen Plan zur Fortsetzung des Konzils vorzulegen, den Erzbischof Dechamps von Mecheln und andere Prälaten, mit denen er darüber verhandelt habe, alle günstig aufgenommen hätten. Die Stadt Mecheln in Belgien erscheine ihm als der günstigste Ort, um das — immer noch vatikanisch zu nennende — Konzil im nächsten Frühjahr weiterzuführen und zu seinem Abschlusse zu bringen. Folgende zehn Gründe zählt er für seinen Vorschlag auf und bittet den Kardinal, wenn er sie dessen für wert erachte, dieselben dem Heiligen Vater zu Füßen zu legen:

---

[1] C. V. 1738 c sq.

[2] Der Biograph Spaldings erwähnt mit einigen Worten, daß der Erzbischof vorübergehend an eine Fortsetzung des Konzils in einer belgischen Stadt — er nennt Mecheln nicht — gedacht habe. Der Brief an Barnabò scheint ihm unbekannt geblieben zu sein. — S. *J. L. Spalding,* The life of the Most Rev. M. J. Spalding, Archb. of Baltimore (1873) p. 431.

1. Da für die meisten Schemata der Stoff schon vorbereitet ist und einige derselben bereits für die öffentliche Sitzung fertiggestellt sind, so wäre die baldige Fortsetzung des Konzils sehr zu wünschen; denn sonst wären alle jene Vorbereitungen nutzlos, und die ganze Arbeit müßte wieder von neuem begonnen werden.

2. Der Erzbischof von Mecheln ist mit dem Plane nicht nur einverstanden, sondern wünscht dringend seine Verwirklichung, wenn er auch eine gewisse Scheu empfindet, von sich selbst aus in dieser Angelegenheit die Initiative zu ergreifen.

3. In der Stadt Mecheln sind mit Leichtigkeit ganz entsprechende Wohnungen für die Kardinalpräsidenten, die Konzilsbeamten und für alle Bischöfe zu finden, die nur kommen werden. Das erzbischöfliche Palais ist sehr geräumig und könnte bequem die Kardinalpräsidenten und ihre Beamten aufnehmen. Das große Seminar hat 250 Zimmer für ebensoviele Bischöfe. Andere Institute und Privathäuser würden Unterkommen für alle übrigen bieten. Die allgemeinen Versammlungen können in der Aula des kleinen Seminars gehalten werden, die mit Leichtigkeit 2000 Personen faßt und für die Verhandlungen der Generalkongregationen wohlgeeignet ist. Die öffentlichen Konzilssitzungen können in der altehrwürdigen Kathedrale des hl. Rumoldus gefeiert werden.

4. Mecheln ist auch hinreichend zentral gelegen und vielleicht für die Mehrzahl der Bischöfe der katholischen Welt noch bequemer zu erreichen als selbst Rom, wie z. B. für die Nord- und Südamerikaner, die Engländer, Irländer, Franzosen, Deutschen, Ungarn, Holländer, ja auch für die Ostindier, die ja über London nach Europa zu kommen pflegen.

5. Mit der Gesundheit der größeren Zahl der Bischöfe würde es in Belgien vielleicht besser bestellt sein als in Rom, weil dort das Klima frischer und dem ihrer Heimat ähnlicher ist, während es auch für die Prälaten, die aus wärmeren Gegenden kommen, noch immer zuträglich wäre.

6. Ein weiterer Vorteil würde darin bestehen, daß die Arbeiten des Konzils wegen des gemäßigten Klimas den ganzen Sommer und Winter hindurch ohne Unterbrechung fortgesetzt werden könnten.

7. Die belgische Regierung würde sich keinenfalls in die Angelegenheiten des Konzils einmischen, dasselbe vielmehr als eine Ehre und einen Vorteil für ihr Land betrachten.

8. Die Einwohner der Stadt Mecheln selbst, die fast alle sehr gut katholisch sind und es als eine besondere Auszeichnung ansehen

würden, den Episkopat der ganzen Welt in ihrer Mitte beherbergen zu dürfen, würden das Menschenmögliche tun, um demselben die gebührende Ehre und die gehörige Besorgung zu teil werden zu lassen.

9. Alle Lebensmittel sind in Mecheln billig zu haben, so daß die Bischöfe in diesem Punkte gewiß zufrieden sein könnten.

10. Endlich würde der Entschluß, das Konzil fortzusetzen, die beste Lektion sein, die man der piemontesischen Regierung geben könnte, welche unter heuchlerischer Zusicherung vollster Freiheit die Kirche unterdrückt und den Heiligen Vater gefangen hält. So würde es der ganzen Welt klar werden, wo die wahre und wo die falsche und erlogene Freiheit zu finden sind.

Erzbischof Spalding bemerkt zum Schlusse noch, daß auch der Kardinal Cullen von Dublin und der Erzbischof Manning von Westminster vollkommen seiner Meinung seien. Der letztere bestätigt dieses dann in einem eigenhändigen Postskriptum auf der vierten Seite des Briefes. Auch er hält die Fortsetzung des Konzils für den feierlichsten Protest, den man zu Gunsten der Freiheit des Heiligen Stuhles erheben könne. Für Mecheln als künftige Konzilsstadt führt er noch die beiden weiteren Gründe an, daß Belgien neutrales Gebiet sei und unter der Bürgschaft und dem Schutze der Mächte stehe, und daß es zu Wasser und zu Lande die beste Verbindung mit allen Ländern der Welt besitze.

Ob man in Rom auf diese an sich gewiß beachtenswerten Vorschläge weiter eingegangen ist, konnte nicht festgestellt werden. Es ist kaum anzunehmen, da die allgemeine Weltlage eine Fortsetzung des Konzils überhaupt und auch an dem günstigsten Orte untunlich erscheinen lassen mußte.

Wir wenden uns zum letzten Teile unserer Arbeit, zur Darstellung der Aufnahme, welche die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils gefunden haben.

Drittes Kapitel.

Die Zustimmung der Minoritätsbischöfe zu den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils. — Die deutschen Bischöfe.

Unfehlbarer Charakter der Konzilsbeschlüsse und allgemeine Pflicht, sie anzuerkennen. — Innere und äußere Schwierigkeiten für die Zustimmung der Minoritätsbischöfe. — Zustimmungserklärungen von Melchers und Ketteler. — Die Fuldaer Bischofsversammlung. — Das Fuldaer Hirtenschreiben. — Seine Unterzeichner. — Weitere Hirtenbriefe von Melchers — Krementz — Eberhard — Scherr. — Korrespondenz Schwarzenbergs mit den Minoritätsbischöfen. — Dinkel an Schwarzenberg. — Weitere Zustimmungen. — Förster. — Brief an Schwarzenberg. — Hirtenschreiben. — Deinlein. — Brief an das Bonner Komitee. — Beckmann. — Forwerk. — Brief an den Kölner Erzbischof. — Die römische Vereinbarung über das gemeinsame Vorgehen der Minoritätsbischöfe. — Brief an Schwarzenberg. — Hefele. — Briefe an Döllinger. — An Schwarzenberg. — Einwände gegen das Konzil. — Brief an Melchers. — Bemühungen, Hefele zur Unterwerfung zu bestimmen. — Hefeles Vereinsamung. — Brief an Döllinger. — Hefele veröffentlicht die Konzilsdekrete. — Brief an seinen Klerus. — Anzeige der Unterwerfung an den Nuntius. — Verteidigung gegen Angriffe der Konzilsfeinde. — Gemeinsame Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom Mai 1871.

Die endgültigen Beschlüsse eines allgemeinen Konzils sind unfehlbar und haben unbedingt verpflichtende Gewalt. Weil sie unfehlbar sind, so entspricht es der gesunden Vernunft, sich ihnen auch mit Hintansetzung einer früheren, etwa gegenteiligen Meinung zu unterwerfen. Weil sie unbedingt verpflichten, so ist jeder Christ im Gewissen gehalten, dieselben anzunehmen. Das gilt für den Christen im allgemeinen, insbesondere und vor allem aber für die Hirten und Lehrer der christlichen Gemeinschaft, die Bischöfe. Solange noch die Beratungen dauern, tragen die Bischöfe frei ihre Ansicht vor und geben schließlich ohne irgend eine andere Rücksicht als auf ihr bestes Wissen und Gewissen ihr Urteil ab. Nach dem Urteile aber müssen sie alles, was das Konzil beschlossen hat, als wahr anerkennen, mag der Beschluß nun nach ihrer früheren Ansicht oder gegen dieselbe ausgefallen sein.

Das Vatikanische Konzil hatte am 18. Juli 1870 die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Glaubenssatze erhoben. Wenn auch in der öffentlichen Sitzung nur mehr zwei Väter ein negatives Votum abgaben, so hatte doch eine ziemlich große Zahl von Bischöfen noch bis zum letzten Augenblicke am Widerspruche gegen die Definition festgehalten und Rom am Vorabend der Entscheidung verlassen. An diese trat jetzt die Pflicht heran, zu verwerfen, was sie behauptet, und zu behaupten, was sie verworfen hatten. Und mit aufrichtiger Anerkennung ihrer wahrhaft katholischen Gesinnung und mit freudigem Danke gegen Gott, der ihre Herzen leitete, darf es der Geschichtschreiber des Vatikanischen Konzils berichten, daß alle dieser Pflicht entsprochen haben und daß sich ihr kein einziger entzogen hat.

Gewiß ist manchem der Beitritt nicht leicht geworden, und wir brauchen uns nicht zu wundern, wenn sich bei einigen wenigen ein gewisses Zaudern bemerkbar machte. Hatten sie sich doch, wenigstens zum Teile, nicht nur durch besondere Studien tief in ihre Ansichten hineingelebt, sondern auch durch den beständigen Verkehr mit Gesinnungsgenossen immer mehr darin bestärkt. Bei dem Kampfe, den sie mit der Majorität führten, hatten sie sich für ihre Losung fast leidenschaftlich eingenommen gezeigt, und mehrere schienen sich außerdem durch öffentliche Kundgebungen dazu verpflichtet zu haben. Die Konzilsfeinde scheuten zudem keine Mühe, um die Minoritätsbischöfe auch fernerhin in der Opposition zu erhalten [1], und bedrohten jeden, der seiner heiligen Christenpflicht entsprechen wollte, mit Hohn und Verachtung [2]. ‚Es gibt kein bitteres Wort', schreibt Emil Ollivier, ‚das die Dissidenten und ihre Gönner in allen Ländern nicht gegen die Oppositionsbischöfe geschleudert hätten, die sich nachträglich unterwarfen. Das waren Abtrünnige, Feiglinge, Hanswurste.' — ‚Nein', erwidert der französische Ministerpräsident, ‚das waren Ehrenmänner und Männer von gesundem Menschenverstand! Ehrenmänner: denn inmitten des Kampfes selbst hatten alle gesprochen wie Msgr. Darboy: „Was auch das Konzil tun und entscheiden mag: der Glaube lehrt uns, daß es gut getan und gut entschieden ist." [3] Männer von gesundem Menschenverstand: denn, nach-

[1] Vgl. das Schreiben des sog. Bonner Komitees an die Minoritätsbischöfe: *Schulte,* Der Altkatholizismus S. 111 f. — S. unten Sechstes Kapitel.

[2] Vgl. z. B. die Auslassungen Lord Actons in seinem ‚Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vatikanischen Konzils', September 1870; *Schulte* a. a. O. u. a.

[3] In seinem Briefe an den Generalvikar Surat vom 20. April 1870.

dem ihre Ansicht nicht durchgedrungen war, haben sie sich nicht in verhängnisvoller Eigenliebe hartnäckig darauf versteift, sie haben vielmehr das allgemeine Wohl über ihre eigene Person gesetzt und sind dem Beschlusse der Mehrheit beigetreten — und das war vernünftig gehandelt.'[1]

Ein ausgezeichnetes Beispiel echt katholischer Auffassung und edeln Sinnes gaben von der deutschen Minderheit der Erzbischof Melchers von Köln und der Bischof v. Ketteler von Mainz, die noch in Rom, am Vorabend der vierten öffentlichen Sitzung, brieflich, jener den Kardinalpräsidenten, dieser dem Papst selbst erklärten, daß sie sich der Entscheidung des Konzils, wie immer sie auch ausfallen möge, unterwerfen würden[2].

Schon am dritten Tage nach seiner Rückkehr in die rheinische Metropole, am Sonntag, 24. Juli, verkündete und erläuterte dann der Erzbischof von der Domkanzel herab das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Er bemerkte dabei, daß auch er ja, zwar nicht über das Wesen der Lehre, aber doch über einige Bedingungen und besonders über die Opportunität ihrer Definition, mit manchen andern Bischöfen Bedenken gehegt und sie auch offen ausgesprochen habe. Ihrem Wesen nach sei die Lehre nicht neu, weder für die allgemeine Kirche, die in der mannigfachsten Weise ihren Glauben daran betätigt habe, noch für die kölnische Kirche insbesondere, da dieselbe sowohl in den älteren Kölner Katechismen als vor allem auch auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 bereits mit Entschiedenheit gelehrt worden sei. Nachdem nun aber das allgemeine Konzil unter Bestätigung des Papstes diese Lehre für offenbart erklärt habe, könne und dürfe kein gläubiger Katholik dieselbe mehr in Frage stellen. Und wenn man beachte, wie die Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes stehe, so werde auch, nachdem jetzt die Kirche gesprochen habe, ein gläubiger Katholik nicht mehr daran zweifeln, daß nach dem Ratschlusse der göttlichen Weisheit nunmehr der rechte Zeitpunkt für diese Erklärung eingetreten sei[3]. — Am 1. August wurde die erste Konstitution von der Kirche in dem Anzeiger für die Erzdiözese Köln veröffentlicht.

---

[1] *E. Ollivier,* L'Église et l'État au concile du Vatican II, 394.

[2] C. V. 993 d sq. Vgl. oben S. 494 f. — Alle sog. Adhäsionserklärungen sind gesammelt in Appendix tertia des letzten Bandes (IV b) der Acta Congregationum generalium. Vgl. C. V. 995 sqq.

[3] Köln. Volkszeitung 28. Juli, 2. Blatt.

Bischof v. Ketteler ließ die Vatikanischen Dekrete am 20. August im Amtsblatte seiner Diözese zum Abdruck bringen.

Von größter Bedeutung war es, daß der Erzbischof von Köln alsbald die deutschen Bischöfe einlud, wie sie es vor dem Konzil getan, so auch jetzt wieder nach Fulda zusammenzukommen, um am Grabe des hl. Bonifatius gemeinsam über die Mittel zu beraten, wodurch dem Widerstande gegen die Konzilsdekrete erfolgreich begegnet werden könnte. Am 30. August erschienen daselbst außer dem Erzbischofe Melchers von Köln der Erzbischof Scherr von München-Freising, die Bischöfe Kött von Fulda, v. Ketteler von Mainz, Senestréy von Regensburg, v. Leonrod von Eichstätt, Krementz von Ermeland, Erzbistumsverweser Bischof Kübel von Freiburg i. Br. und der Weihbischof Bossmann als Vertreter des Kapitularvikars und präkonisierten Bischofs von Münster, Brinkmann. ‚Die nicht Erschienenen hatten fast sämtlich angezeigt, daß sie durch den Drang der Zeitverhältnisse oder durch Unwohlsein verhindert, aber geneigt seien, den zu fassenden Beschlüssen beizutreten, weshalb sie um Mitteilung derselben ersuchten.‘ [1]

Die Versammlung beschloß vor allem, eine gemeinschaftliche Ansprache an die Gläubigen ihrer Diözesen zu richten. Ein von einem Mitgliede der Konferenz schon im voraus verfaßter Entwurf wurde nach mehreren Änderungen einstimmig angenommen. Er sollte zunächst auch den übrigen, nicht anwesenden Bischöfen zur Billigung vorgelegt und dann mit allen Unterschriften veröffentlicht werden. Die Hauptstelle des Rundschreibens [2] lautete:

„Solange die Beratungen dauerten, haben die Bischöfe, wie es ihre Überzeugung forderte und es ihrer Amtspflicht entsprach, ihre Ansichten mit unumwundener Offenheit und mit der notwendigen Freiheit ausgesprochen, und es sind hierbei, wie dies bei einer Versammlung von nahezu achthundert Vätern kaum anders zu erwarten war, auch manche Meinungsverschiedenheiten hervorgetreten. Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten kann aber die Giltigkeit der Konzilsbeschlüsse in keiner Weise bestritten werden, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämtliche Bischöfe, welche zur Zeit der öffentlichen Sitzung noch abweichender Ansicht waren, sich der Abstimmung in derselben enthalten haben.

[1] Aus dem Schreiben des Erzbischofs Melchers an die in Fulda nicht erschienenen Bischöfe vom 1. Sept. 1870.

[2] C. V. 1733 b sqq.

‚Desungeachtet behaupten, daß die eine oder die andere, vom allgemeinen Konzil entschiedene Lehre in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Überlieferung, den beiden Quellen des katholischen Glaubens, nicht enthalten sei oder mit demselben sogar in Widerspruch stehe, ist ein mit den Grundsätzen der katholischen Religion unvereinbares Beginnen, welches zur Trennung von der Gemeinschaft der Kirche führt.

‚Diesemnach erklären wir hierdurch, daß das gegenwärtige Vatikanische Konzil ein rechtmäßiges allgemeines Konzil ist; daß ferner dieses Konzil ebensowenig wie irgend eine andere Kirchenversammlung eine neue, von der alten abweichende Lehre aufgestellt oder geschaffen, sondern lediglich die alte, in der Hinterlage des Glaubens enthaltene und treu gehütete Wahrheit entwickelt, erklärt und den Irrtümern der Zeit gegenüber ausdrücklich zu glauben vorgestellt hat; daß endlich dessen Beschlüsse ihre für alle Gläubigen verbindende Kraft durch die in der öffentlichen Sitzung vom Oberhaupte der Kirche in der feierlichsten Weise vollzogene Publikation erhalten haben.‘ [1]

Am 1. September sandte der Erzbischof von Köln den Entwurf nebst einem Begleitschreiben [2] den übrigen Bischöfen zu, und bereits Mitte September konnte der Hirtenbrief in den öffentlichen Blättern zum Abdruck kommen [3]. Er trug folgende Unterschriften: Gregor, Erzbischof von München-Freising; Paulus, Erzbischof von Köln; Peter Joseph, Bischof von Limburg; Christoph Florentius, Bischof von Fulda; Wilhelm Emmanuel, Bischof von Mainz; Eduard Jakob, Bischof von Hildesheim; Konrad, Bischof von Paderborn; Johannes, Bischof von Kulm; Ignatius, Bischof von Regensburg; Pancratius, Bischof von Augsburg; Franz Leopold, Bischof von Eichstätt; Matthias, Bischof von Trier; Philippus, Bischof von Ermeland; Lothar, Bischof von Leuka i. p. i., Erzbistumsverweser von Freiburg; Adolf, Bischof von Agathopolis i. p. i., Feldbischof der Armee; Bernhard Brinkmann, Cap. vic. und praecon. Bischof von Münster; Konrad Reither, praecon. Bischof von Speier. — Zu den neun in Fulda versammelten waren also noch acht weitere Bischöfe hinzugekommen: Blum von Limburg, Wedekin von Hildesheim, Martin von Paderborn, v. d. Marwitz von Kulm, Dinkel von Augsburg, Eberhard von Trier, Armeebischof Namszanowsky und Bischof Reither von

[1] C. V. 1734 c sq. [2] Ibid. 1735 d sq.
[3] Z. B. Köln. Volkszeitung 17. Sept., 2. Blatt.

Speier. Von den deutschen Mitgliedern der Konzilsminorität hatte also bereits die Mehrzahl unterschrieben. Es fehlten nur noch fünf: Erzbischof Deinlein von Bamberg, Fürstbischof Förster von Breslau, die Bischöfe Beckmann von Osnabrück, Hefele von Rottenburg und der apostolische Vikar für das Königreich Sachsen, Bischof Forwerk.

Der Fuldaer Hirtenbrief machte bei Freund und Feind nicht geringen Eindruck. Die aufrichtigen Katholiken wurden dadurch beruhigt und gestärkt. Papst Pius IX. war von diesem Beweise des ‚Eifers für das Haus Gottes und der Sorge für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens‘, den die deutschen Bischöfe gegeben hatten, freudig bewegt und getröstet, was er am 20. Oktober, dem nämlichen Tage, an dem er das Konzil vertagte, in einem längern, liebevollen Schreiben an den Kölner Erzbischof zum Ausdruck brachte [1].

Doch begnügten sich die meisten Oberhirten nicht damit, die gemeinsame Ansprache zu unterzeichnen, sondern bezeugten auch noch in besondern öffentlichen Schreiben ihren Glauben an die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. So aus den Mitgliedern der Minorität der Erzbischof von Köln in einem Hirtenbriefe vom 10. September, der Bischof von Ermeland in einem Hirtenbriefe vom 8. September, der Bischof von Trier in einem Schreiben an seinen Klerus vom 14. September. Aus dem letztgenannten Schreiben des Bischofs Eberhard ist die Stelle besonders bemerkenswert, wo er sagt: ‚Der Entschluß einer Minorität, der Sitzung nicht beizuwohnen, und ihre Eingabe an den Heiligen Vater beruhte keineswegs auf der Absicht, die Definition nach deren Bestätigung nicht annehmen zu wollen. Wir verwahren uns gegen eine solche Umdeutung. Kein Bischof hat unseres Wissens in Rom diesen Sinn dem Schritte unterlegt.‘

Der Erzbischof Scherr von München erließ am 26. Dezember ein umfangreiches oberhirtliches Schreiben, worin er das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit aus allen Quellen der Theologie bewies und erläuterte. Über seine Stellung auf dem Konzil sagt er darin folgendes:

‚Wir waren bei Unserer Haltung auf dem Konzil geleitet einzig und allein von der Rücksicht auf die vielen Kinder der Kirche, die schwachen Glaubens sind, und von der Besorgnis, daß jener Haß und jene Abneigung gegen die Kirche, welche jetzt offen und un-

[1] C. V. 1736 b sqq.

gescheut besonders in der Tagespresse sich kundgeben, durch Entstellung der kirchlichen Lehre noch mehr Schaden und Unheil anstiften möchte, als es schon bisher geschehen. Wir urteilten selbstverständlich nach Unseren persönlichen Anschauungen, Wahrnehmungen und Überzeugungen und waren dabei weit entfernt, Unser Urteil für das allein wahre und richtige zu halten. Denn der einzelne Bischof ist nicht imstande, die Bedürfnisse der gesamten Kirche zu überschauen, er sieht auch bloß die Gegenwart, nicht aber die Zukunft. Der Heilige Geist allein ist es, der weiß, was der Kirche wahrhaft frommt und ihr notwendig ist. Als darum der Heilige Geist durch das Konzil gesprochen, haben wir keinen Augenblick gezögert, Uns seinem Ausspruche zu unterwerfen und damit das zu tun, was Vernunft und Glaube von jedem Katholiken fordert. Die Vernunft sagt uns, daß unser Urteil falsch und irrig sein kann; durch den Glauben aber wissen wir, daß der Ausspruch des allgemeinen Konzils ein Ausspruch des Heiligen Geistes selbst ist, somit wahr sein muß. Wäre es nun da nicht töricht, an unserem Urteile festzuhalten und dem Ausspruche des Heiligen Geistes uns zu widersetzen? Und wäre ein solcher Widerstand wohl ein Beweis, ein Zeichen katholischen Glaubens? Nimmermehr! Wer an die Leitung und Führung der Kirche durch Christus und den Heiligen Geist glaubt, der kann keinen Augenblick im Unklaren darüber sein, was er zu tun hat. Es bleibt nur die Alternative: entweder Glaube und Unterwerfung, oder Unglaube und Ungehorsam. Auf dem Gebiete des Glaubens muß jede Sonderansicht weichen, jede Lieblingstheorie zurücktreten, da ist Unterwerfung und Gehorsam nicht ein Zeichen der Schwäche, der Unselbständigkeit, oder, wie man auch sagt, knechtische Gesinnung und Abhängigkeit, sondern die unerläßliche Bedingung der Gemeinschaft mit der Kirche und des ewigen Heiles. Als katholischer Bischof haben Wir während der Konzilsverhandlungen Unserer Pflicht gemäß Unserer Überzeugung offenen Ausdruck gegeben; als katholischer Bischof mußten Wir dann aber auch dem Ausspruche des Konzils ebenso offen und aufrichtig Uns unterwerfen, und als katholischer Bischof müssen wir von Euch das Gleiche fordern.‘ [1]

So der Münchener Oberhirte, dessen Metropole noch immer ein Hauptsitz der konzilsfeindlichen Bestrebungen war, denen nur mit

---

[1] Aktenstücke des Ordinariats des Erzbistums München und Freising betr. das allgem. Vatik. Konzil (Regensburg 1871) S. 91 f.

ruhiger Klarheit, aber auch nur mit großer Entschiedenheit begegnet werden konnte. Nicht weniger korrekt verfuhr sein Suffragan von Augsburg.

Aus den im Archive des Vatikanischen Konzils befindlichen Akten des Kardinals Schwarzenberg ergibt sich, daß dieser Kirchenfürst, der in Rom als Haupt der deutschen Minorität gegolten hatte, auch nach der Abreise vom Konzil noch in Fühlung mit seinen bischöflichen Amtsbrüdern blieb und sich bemühte, sie zu einem einheitlichen Vorangehen zusammenzuhalten. Eine Reihe von Antwortschreiben, die er von ihnen auf seine diesbezüglichen Anfragen erhielt, gewähren uns einen willkommenen Einblick in die Stimmung, in der sie sich damals befanden, und in die Beweggründe, die sie zu ihrem weiteren Verhalten veranlaßten. Wir werden sie im Folgenden zu verwerten haben.

Das Schreiben des Bischofs Dinkel von Augsburg an den Kardinal, vom 15. November 1870, ist nicht nur als unmittelbarer Ausdruck der Gesinnung seines Verfassers, sondern auch in mancher andern Beziehung so bemerkenswert, daß wir es vollständig wiedergeben wollen. Es lautet:

‚Eure Eminenz usw.! Durch die gnädige Zuschrift Eurer Eminenz vom 13. d. Mts. fühle ich mich ebenso geehrt als erfreut; denn ich glaube derselben entnehmen zu dürfen, daß ich noch jenes mir unendlich schätzbaren Vertrauens mich zu erfreuen habe, mit welchem Hochdieselben während des Aufenthaltes in Rom meine Wenigkeit zu beglücken die Güte hatten.

‚Über die Entstehung des von Fulda datierten bischöflichen Mahnwortes sowohl wie über mein persönliches Verhältnis, in welches ich zu demselben getreten bin, folgendes:

‚Eure Eminenz werden sich erinnern, daß sogleich nach Definierung des ersten Dekretes „De Ecclesia“ die Nachricht durch alle deutschen Zeitungen lief, wie der größte Teil derjenigen hochwürdigsten Herren, welche die Minorität im Konzile gebildet hätten, ihre Unterwerfung unter das fragliche Dekret dem Heiligen Vater ausdrücklich erklärt hätten. Insbesondere wurden hierbei die Namen Eurer Eminenz sowie Sr. Em. des Herrn Kardinals v. Rauscher genannt. Da es mir unmöglich war, dieses für wahr zu halten, ersuchte ich den hochw. Herrn Erzbischof von München, diesbezügliche Erkundigungen einziehen zu wollen. Er tat es und teilte mir den Inhalt eines Briefes des Herrn Kardinals v. Rauscher mit, welcher dahin lautete, daß „Er, der Herr Kardinal, weder zu einer

derartigen Unterwerfungserklärung veranlaßt worden sei, noch eine solche proprio motu abgegeben habe. Würde man ihm je ein Ansinnen in der Richtung auf eine solche Erklärung stellen, so würde er dieses als eine Verdächtigung seiner Person zurückweisen; er habe nie einen andern Gedanken gehabt als der eventuellen Definition sich zu unterwerfen".[1]

‚Mittlerweile aber hatten mehrere Professoren, unter ihnen auch Döllinger, einen Akt großartiger Remonstration in Szene zu setzen beschlossen. Sie meinten, dieses am besten dadurch erreichen zu können, daß sie den ökumenischen Charakter des Konzils selbst auf Grund der beeinträchtigten Freiheit bestritten. Dieses Vorhaben[2] im Zusammenhalte mit den übrigen antikonziliarischen Bewegungen, welche sich in Nord und Süd mehr und mehr an das Tageslicht drängten, veranlaßte nun den raschen Zusammentritt in Fulda. Ich selbst wohnte nicht bei und schickte auch keinen Stellvertreter dorthin. Während einer großen Firmungsreise nun, welche ich inzwischen angetreten hatte, erhielt ich eine Abschrift der zu Fulda gefaßten Beschlüsse, durch Herrn Erzbischof von Köln mitgeteilt, zu Füssen. Ich las und las wieder, und wenn auch nicht vollkommen mit der Fassung einverstanden, befriedigte mich doch Zweck und Inhalt im allgemeinen; eine einzige Abänderung glaubte ich als Bedingnis meines Beitrittes beantragen zu sollen, und diese Abänderung ist auch nachträglich angenommen worden.

‚Ich bereue es auch nicht, so verfahren zu haben. Denn davon kann man sich von Tag zu Tag mehr überzeugen, daß seitens einer gewissen Klasse nichts anderes intendiert war, als hinter dem geträumten Schilde der Minorität einen Kampf einzuleiten, welcher geradezu auf ein Schisma hinauslaufen sollte. Zu etwas Derartigem könnte ich aber nie und nimmermehr die Hand bieten.

‚Außerdem ist das gläubige Volk meiner Diözese in einer Weise perturbiert, daß ich es für meine dringendste Pflicht ansah, vorerst über meine Stellung zu den Konzilsbeschlüssen im allgemeinen jedweden Zweifel in meiner Herde zu beseitigen. Und indem ich dieses durch den Anschluß an die Fuldaer Beschlüsse tat, handelte ich nicht im mindesten gegen mein eigenes Gewissen und Wollen; denn, wogegen ich im Einzelnen als Theoretiker von Gewissens wegen

[1] Zum besseren Verständnis s. unten Viertes Kapitel a. A.

[2] Wenn der Bischof hier an die Nürnberger Versammlung denkt, so ist dieselbe vielmehr umgekehrt durch die bevorstehende Fuldaer Konferenz veranlaßt worden. Vgl. unten Sechstes Kapitel.

kämpfen müßte, dieses als eine conditio sine qua non meiner Zustimmung zu der konziliarischen Entscheidung, sobald diese erfolgt wäre, geltend machen zu wollen, war mir niemals im entferntesten in Gedanken gekommen. Die Unfehlbarkeit einer oberhirtlichen Entscheidung des Apostolischen Stuhles in einer wirklichen Glaubens- und Sittenlehre habe ich von jeher mit den besten selbst unserer deutschen Theologen geglaubt und verteidigt, und wenn eine oder die andere Modifikation, welche ich im Dekrete aufgenommen wissen wollte, unberücksichtigt geblieben, so bin ich durch den Gedanken beruhigt, daß Gott es in anderer Weise zugelassen hat. Ja, Eminenz, das ist mein fester Glaube, daß, was zugelassen worden ist, Zulassung des Heiligen Geistes sei, und je öfter ich jetzt das Glaubensdekret lese, desto mehr erkenne ich, daß die Unfehlbarkeit des oberstrichterlichen Lehramtes durch geheimes Walten des Heiligen Geistes innerhalb so enger Grenzen im Dekrete umschrieben ist, daß keine einzige historische Schwierigkeit in diese Grenzen mehr hineinfällt. Das Dekret ist mehr ein Sieg der Minorität als der Majorität zu nennen.

‚Eure Eminenz! gestatten mir Hochdieselben, daß ich so recht von Herzen und mit allem Vertrauen mich ausspreche. Was wir mitsammen auf dem Konzile erlebt und ertragen haben, war nur allzusehr dazu angetan, unser Vertrauen, ja selbst unsern Glauben in seiner tiefsten und zartesten Wurzel zu erschüttern. Es war dieses vielleicht auch eine von Gott gewollte Prüfung für uns gewesen. Wie wir gewiß alle und jede empfangene Unbild u. dgl. zu den übrigen Opfern legen werden, deren wir so viele im heiligen Amte zu bringen haben, so wollen wir aber auch in demütigem Glauben unser Opfer vollenden. Gott kennt unsere Herzen, er hat unsern guten Willen gewogen, und nun wollen wir um seines Namens und seiner heiligen Kirche willen sprechen: Sein heiliger Wille sei gepriesen! Sollte es in seinen heiligen Ratschlüssen gewollt sein, daß das Konzil wieder zusammentrete, so werde ich, wofern ich noch teilnehmen kann, auf seiten der nämlichen Minorität stehen, mit welcher bereits verbunden gewesen zu sein ich mir zur höchsten Ehre schätze. Übrigens darin stimme ich vollkommen mit Eurer Eminenz überein, daß die auffallenden Zeichen und Ereignisse, welche die letzte Sitzung des Konzils begleitet und dasselbe nunmehr gewaltsam vertagt haben, auf kein besonderes Wohlgefallen der göttlichen Vorsehung an demjenigen, was zu Rom geschehen ist und noch weiter beabsichtigt war, schließen lassen. Der Gott Sabaoth hat

kräftig und vernehmbar gesprochen; vielleicht war ihm auch die Art und Weise zu viel, in welcher man von gewisser Seite eine nicht unerhebliche Zahl wohlmeinender treuer Hirten zu behandeln beliebt hat.

‚Was ich nun tue? — Eure Eminenz! Ich halte es für durchaus notwendig, gegen die Mißverständnisse aufzutreten, welche über die Infallibilität unter unser gläubiges Volk ausgestreut worden sind, und hiermit eine Interpretation des Dekretes in sensu strictissimo zu verbinden. Durch eine solche Auslegung müssen wir zugleich allenfalsigen Überschwenglichkeiten vorbeugen, welche von den Ultras in das Dekret einmal vielleicht möchten hineingetragen werden wollen. Ich bin eben mit der Abfassung eines solchen Hirtenschreibens beschäftigt; wenn es Eurer Eminenz angenehm sein sollte, werde ich ein Exemplar nach geschehener Drucklegung Hochderselben übermitteln [1].

‚Übrigens hoffe ich zu Gott, daß der Sturm in meiner Diözese doch möglichst schonend vorübergehen werde, obgleich ich als der erste unter den Bischöfen ausersehen bin, an einem Pfarrer [2], welcher frivol seine Gemeinde von der Kanzel aus zum Widerstande aufgereizt hat, ein Beispiel coram mundo zu statuieren.

‚Schließlich erlaube ich mir noch anzufügen, daß von dem Schreiben Eurer Eminenz an Herrn Erzbischof von München mir keine Kenntnis zu teil geworden ist.‘ [3] —

Wenn sich Bischof Dinkel gegen irgend jemand offen über seine innerste Gesinnung betreffs der Konzilsentscheidungen aussprechen durfte, so war dies gewiß das führende Mitglied der Konzilsminderheit. Hätte er noch einen Zweifel gehegt, so würde er denselben doch dem Kardinal Schwarzenberg eröffnet haben, der ihn ja durch seine Anfrage förmlich dazu aufzufordern schien. Indessen ist das Gegenteil der Fall. Der ganze Brief des Augsburger Oberhirten ist ein offenes Zeugnis für die Rechtmäßigkeit und Ökumenizität des Konzils und für den festen Glauben an seine dogmatischen Entscheidungen. Ja wir dürfen darin einen wohlüberlegten Versuch erblicken, auch den Erzbischof von Prag in taktvoller Weise von der heiligen Pflicht zu überzeugen, nunmehr jeden Widerstand aufzugeben. Das ist auch offenbar der Grund, weshalb Dinkel die Einwände, die Schwarzenberg in seinem Briefe wiederholt hatte, nicht

---

[1] Der Hirtenbrief erschien am 8. Dez. 1870.
[2] Renftle in Mering. [3] Im Archive.

geradezu ablehnt, sondern nur auf ihre nach seiner Meinung richtigen Ursachen zurückzuführen sucht. Für ganz unglaublich aber muß man nach obigem Schreiben die Geschichte halten, die sich Ritter v. Schulte von Professor Reischl erzählen ließ: ‚Bischof Dinkel . . . erklärte nach seiner Rückkehr laut, daß er die vatikanischen Dekrete nicht publizieren werde, ermunterte Professor Reischl, nach Nürnberg [auf die Versammlung der Protestler] zu gehen, mit dem Zufügen, daß die Bischöfe in Fulda res integra lassen würden und die Nürnberger Versammlung die Ökumenizität des Konzils bestreiten könne.‘[1] — Doch wenden wir uns den übrigen Minoritätsbischöfen zu, die das Fuldaer Hirtenschreiben noch nicht unterzeichnet hatten.

Wenn der Bericht auf Wahrheit beruht, den der preußische Gesandte v. Arnim am 1. Juli 1870 über eine Unterredung mit dem Fürstbischofe Förster aus Rom an seinen König schickte[2], so hätte sich der Breslauer Oberhirte damals in großer Verwirrung befunden. Er hätte einen Kampf der Regierungen gegen die Kirche nach Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas für berechtigt gehalten. Gewiß ist, daß er über den Gang der Konzilsverhandlungen äußerst verstimmt am Abend des 13. Juli von Rom abreiste. Aber auch die Verhältnisse in der schlesischen Heimat waren nicht danach angetan, ihn aufzuheitern.

Schon am 2. August machte er in einem langen Briefe an Kardinal Schwarzenberg seinem gepreßten Herzen Luft: Den größten Teil des Klerus, des in seiner Diözese zahlreichen Adels und auch das Volk findet er gegen sich eingenommen, das von dem Kanonikus Dr Lorinser durch eine Reihe von Artikeln in den ‚Hausblättern‘ über die Vortrefflichkeit des dritten und vierten Kapitels in dem Schema *De Ecclesia* belehrt werde. ‚Schlimmer noch‘, so schreibt er weiter, ‚gehen bei uns die Ultras vor, welche auf unserer Seite stehen, denn sie erwarten von uns Oppositionsbischöfen nicht mehr und nicht weniger, als daß wir uns gegen die Kirche auflehnen, das neue Dogma offen bekämpfen und das Konzil für ungültig erklären. Professor Reinkens, der nach allem, was bisher vorgekommen ist, seine Stellung als weiterhin unhaltbar erkennt, möchte gern mit Ehren und wo möglich als Märtyrer abtreten. Er begnügt sich nicht mit jener Schmähschrift gegen Papst, Kurie und Bischöfe, durch

[1] *Schulte* a. a. O. S. 206 f.
[2] C. V. 1609 a sqq.

welche er mich in eine so peinliche Lage gebracht[1] und von der ich Ew. Eminenz schon in Rom gesprochen; er gibt vielmehr noch eine zweite Schrift gegen das Dogma der Infallibilität des Papstes und gegen die Gültigkeit des Konzils heraus, welche wahrscheinlich die Presse schon verlassen und in Übereinstimmung mit Döllinger und Schulte, auf die er sich gern beruft, abgefaßt sein soll[2]. Daß durch solches Vorgehen unserer Sache nur geschadet, der Papst zu neuen beklagenswerten Schritten gedrängt und die Bischöfe in bittere Verlegenheit und peinliche Lagen versetzt werden, kommt bei diesen Heißspornen nicht in Betracht — namentlich bei Reinkens nicht, der sich auf diese wohlfeile Weise gern einen Namen machen und, wie gesagt, mit einem gewissen Eklat fallen möchte. Als ich ihm sagte, daß er durch seine letzte Schrift der Excommunicatio latae sententiae verfalle und ich die schmerzliche Pflicht haben würde, ihn danach zu behandeln, antwortete er mir: „Die Zeit fordert es, daß Männer sich erheben, die den Mut haben, sich für Wahrheit und Recht zum Opfer zu bringen." — Schreite ich gegen diesen Mann ein, so ergeht ein furchtbares Hallo über mich von seiten der Protestanten und der vielen indifferenten und unzufriedenen Katholiken. Lasse ich ihn seines Weges gehen, so erfolgen dieselben Verdächtigungen und Anklagen von der Seite der Eifrigen aus Klerus und Volk.'

Schließlich bittet Förster den Kardinal um Rat, wie er sich in seiner peinlichen Lage benehmen solle. ‚Wir Bischöfe', sagt er, ‚können und dürfen der Kirche nicht ins Angesicht schlagen und ihren Gesetzen Hohn sprechen lassen; und doch ist es auf der andern Seite fast unmöglich, jetzt für Rom und den Papst in die Schranken zu treten.'[3]

Die Antwort Schwarzenbergs erfolgte am 6. September in einem Briefe, der als Beilagen zwei Gutachten Schwarzenbergischer Theologen enthielt. Der Fürstbischof dankt dafür am 10. September. Aber auch dieses Schreiben steht noch ganz unter dem Zeichen der Unentschlossenheit und Ratlosigkeit. Die Gutachten haben ihn nicht befriedigt. Dann klagt er, daß die Bischöfe auf der Fuldaer Versammlung mit Sack und Pack zu den Infallibilisten übergegangen seien. Er selbst habe mit zwei Zeilen abgeschrieben. In seiner

---

[1] Papst und Papsttum von Dr *J. H. Reinkens.* Münster 1870.

[2] Über die päpstliche Unfehlbarkeit von Dr *J. H. Reinkens.* München 1870.

[3] Im Archive.

traurigen Lage habe er am 15. August den Papst um Entlassung aus dem bischöflichen Amte gebeten. Aber das Domkapitel habe dagegen Verwahrung eingelegt, und in seiner Diözese sei ein förmlicher Aufruhr darüber entstanden. Er wolle nun einen kleinen Hirtenbrief erlassen, worin er für die zahllosen Adressen danke und alle zur Einheit in dieser schweren Zeit und zum Gebete ermahne.

In dem vom 8. September datierten Hirtenschreiben geschah auch beides in rührenden Worten, ohne daß jedoch direkt von einer Anerkennung der Unfehlbarkeit die Rede war. Ende September kündigte der Fürstbischof dem Klerus und Volke seiner Diözese an, daß der Heilige Vater sein Verbleiben im Amte wünsche. Das betreffende päpstliche Breve war schon vom 29. August datiert. Mitte Oktober sah er sich genötigt, gegen die Professoren Reinkens und Genossen, die den Nürnberger Protest gegen die Unfehlbarkeit unterschrieben hatten und einen Widerruf verweigerten, mit kirchlichen Strafen vorzugehen. Er gab in einem kurzen Hirtenbriefe vom 20. Oktober seinem Schmerze darüber Ausdruck, daß jene Männer es gewagt hätten, gegen mehrere Entscheidungen des höchsten Lehramtes und der Kirche nicht nur Verwahrung einzulegen, sondern dieselben laut und öffentlich zu verwerfen. Das war zugleich von seiner Seite auch die Anerkennung jener Entscheidungen. Endlich unterzeichnete er im Mai des folgenden Jahres den doppelten Hirtenbrief, den die deutschen Bischöfe nach einer Versammlung in Eichstätt zur Verteidigung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit an Klerus und Volk erließen, und sprach damit vor aller Welt seine Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse aus.

Erzbischof Deinlein von Bamberg, der aus unbekannten Gründen der Fuldaer Konferenz ferngeblieben war und auch den Fuldaer Hirtenbrief nicht unterschrieben hatte, ersuchte schon am 23. September 1870 das bayrische Staatsministerium um die Erlaubnis, die vatikanischen Dekrete zu verkündigen, freilich der einzige Bischof, der sich zu diesem Schritte verstand. Als aber die Regierung seine Eingabe am 22. März 1871 abschlägig beschied, ließ er sich dadurch von der Geltendmachung der definierten Glaubenswahrheiten, deren obligatorischer Charakter nicht von ihrer feierlichen Verkündigung durch die einzelnen Diözesanbischöfe abhängig sei, keineswegs abhalten und ermahnte seinen Klerus, die von dem heiligen Vatikanischen Konzil in Rom gefaßten Beschlüsse in öffentlichen Religionsvorträgen mit aller Gründlichkeit und Festigkeit, aber in versöhnlichem Geiste

zu besprechen und zu erklären [1]. Er unterschrieb im Mai 1871 die Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe.

Dem sog. Bonner Komitee, das sich am 4. November 1870 auch an ihn mit der Anfrage gewandt hatte, ob er nicht die Bestrebungen der Konzilsgegner unterstützen wolle, antwortete Erzbischof Deinlein schon am 13. November mit einer eindringlichen Mahnung zur gläubigen Unterwerfung unter die Entscheidungen des Konzils [2]. Von den Minoritätsbischöfen sei ‚eine Fortsetzung der Opposition gegen die päpstliche Definition, eventuell gar eine Trennung vom heiligen Apostolischen Stuhle nicht intendiert'. ‚Ich für meine Person', schreibt er, ‚war von jeher kein ausgeprägter Gegner der Infallibilität des Papstes in seinen Aussprüchen über Glaubensgegenstände, wenn er als Oberhaupt der Kirche, als oberster Lehrer derselben sprach. Ich hatte immer die Überzeugung, der Papst könne nicht das unerschütterliche Fundament der Kirche, nicht der sichere Oberhirt der ganzen Herde Christi sein, wenn ihm nicht die göttliche Gnade der Assistenz des Heiligen Geistes zur Seite steht und ihn vor Irrungen bewahrt. Was nun meine tief gefühlte Überzeugung war, das ist jetzt durch die päpstliche Definition mir zur vollsten Glaubensgewißheit geworden, und ich werde fortan auf alle Weise für diese Erklärung wirken.' [3]

Wir kommen zu Bischof Beckmann von Osnabrück, der in der Generalkongregation vom 13. Juli mit *non placet* gestimmt hatte und darauf von Rom abgereist war. Auch er kam nicht nach Fulda und versagte dem Hirtenbriefe seine Unterschrift. Am 16. November antwortete er einem Priester, der um die Verkündigung der Constitutio ‚Pastor Aeternus' gebeten hatte, daß er von Rom kein authentisches Exemplar empfangen habe. Der Nuntius Meglia, dem es gemeldet wurde, nannte dies mit Recht einen Vorwand. Kardinal Antonelli ließ dem Bischofe ein neues Exemplar zustellen, das er dann am 19. Januar 1871 publizierte [4]. Im Mai finden wir auch seinen Namen unter den gemeinschaftlichen Hirtenbriefen der deutschen Bischöfe [5].

---

[1] Augsb. Postzeitung vom 12. Mai 1871, zitiert in Verings Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 26, S. XXXII.

[2] *Schulte* a. a. O. S. 208 ff. [3] Ebd. S. 209.

[4] Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 25, S. CXXXIV, 5.

[5] Zum Beweise, wie Bischof Beckmann seine Gesinnung bezüglich der Definition gänzlich geändert hat, möge hier die Erzählung eines geistlichen Herrn aus Oldenburg Platz finden, die wir aus dessen eigenem Munde gehört haben.

Der apostolische Vikar von Sachsen, Bischof Forwerk, dem der Erzbischof von Köln den Fuldaer Hirtenbrief zur Unterschrift zugesandt hatte, antwortete darauf am 7. September: der vor allem maßgebende Grund, der ihn von dem Erscheinen in Fulda abgehalten habe und ihn auch jetzt noch hindere, das Rundschreiben zu unterzeichnen, sei die ausdrückliche Zusage gewesen, die er in dieser Beziehung am 17. Juli in Rom gemacht hätte. ‚Am Schlusse der Nachmittagssitzung dieses Tages bei Seiner Eminenz dem Herrn Kardinal Rauscher stellte Seine Exzellenz der Herr Erzbischof Haynald den Antrag, daß die deutschen, österreichischen und ungarischen Bischöfe der Minorität sich zur Erzielung eines so wünschenswerten gemeinsamen Vorgehens in der fraglichen Angelegenheit mit den bisherigen Präsidenten ihrer Versammlungen, den Herren Kardinälen Fürsten Schwarzenberg und Rauscher, Eminenzen, sowie bzw. mit Seiner fürstlichen Gnaden dem Primas von Ungarn ins Einvernehmen setzen möchten. Dieser Antrag wurde von allen am Schlusse dieser Sitzung noch anwesenden Bischöfen, zu denen auch ich gehörte, für ganz sachgemäß und zweckmäßig erkannt und ohne einen Widerspruch angenommen.‘ [1]

Daß die Bischöfe der Minorität in jener Sitzung eine solche Vereinbarung getroffen hatten, sagt auch Hefele in einem noch zu

‚Meine Pfarrei‘, so erzählte er, ‚grenzt an das Bistum Osnabrück. Als nun Bischof Beckmann in einer Nachbarpfarrei die Firmung spendete, ging ich hinüber, um auszuhelfen. Bei Tisch richtete ich an den hochwürdigsten Herrn die Bitte, uns etwas vom Vatikanischen Konzile zu erzählen, von dem er soeben zurückgekehrt war. Die übrigen anwesenden Priester gerieten in Verlegenheit, und einer gab mir mit dem Fuße ein Zeichen, daß ich da einen wunden Fleck des Bischofs berührt habe. Dieser aber ging über meine Bitte mit der kurzen Bemerkung hinweg, daß auf dem Konzile die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit definiert worden sei und daß man als Katholik annehmen müsse, dies sei durch die Leitung des Heiligen Geistes geschehen. Damit war die Sache abgetan. Nach ein paar Jahren war aber in derselben Pfarrei wieder Firmung, und auch ich war wieder zur Aushilfe gekommen. Da nahm während der Tafel der Bischof aus freien Stücken das Wort und sagte mit erhobener Stimme: „Als ich das letzte Mal hier war, wurde ich über das Konzil und die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gefragt, und ich habe damals kurz geantwortet, daß man die Definition auf die Leitung des Heiligen Geistes zurückführen müsse. Heute aber spreche ich anders. Es ist meine feste Überzeugung, daß die Definition nicht nur zeitgemäß, sondern geradezu notwendig war. Wenn die päpstliche Unfehlbarkeit nicht definiert worden wäre, würden wir alle unsern katholischen Glauben verloren haben.“‘

[1] Eine von B. Forwerk gefertigte Abschrift des Briefes ist unter den Schwarzenberg-Akten im Archive.

erwähnenden Briefe an Döllinger[1] und ebenso Stroßmayer[2]. Die so vielfach bezeugte Tatsache läßt sich also nicht leugnen. Wie konnte sie dann aber, als sie in der Fuldaer Konferenz erwähnt wurde, den hier anwesenden Minoritätsbischöfen unbekannt sein?[3] Die Erklärung für diesen Umstand ist offenbar in den oben mitgeteilten Worten Forwerks zu suchen, daß der Antrag Haynalds ‚von allen am Schlusse dieser Sitzung noch anwesenden Bischöfen' gebilligt worden sei. Die betreffenden Fuldaer Bischöfe werden also an der Sitzung nicht teilgenommen oder dieselbe schon verlassen haben, bevor jener Antrag gestellt wurde. Auf keinen Fall jedoch hatte die Vereinbarung eine verbindliche Kraft. Die Bischöfe waren vor Gott verpflichtet, sich den Konzilsbeschlüssen zu unterwerfen, und konnten die Frage, ob sie es tun würden, von keines andern Willen abhängig machen. Freilich war damit noch nicht der Zeitpunkt bestimmt, wann sie gerade ihre Unterwerfung erklären mußten. Dieser konnte von den Verhältnissen oder dem Willen eines Höheren abhängen, und wenn die Erklärung durch den einen oder den andern Faktor erfordert wurde, durfte sich niemand von derselben zurückhalten lassen. Tatsächlich hat sich denn auch keiner durch jenes Versprechen in der Erfüllung seiner Pflicht beeinträchtigen lassen, und der Präsident jener Nachmittagssitzung selbst, der Kardinal Rauscher, hat, wie wir sehen werden, unbekümmert um die übrigen Mitglieder der Minderheit, gleich nach seiner Ankunft in Wien die Konzilsdekrete verkündigt.

In einem Briefe vom 8. September 1870 an Kardinal Schwarzenberg dringt Bischof Forwerk darauf, daß doch allen Beteiligten recht bald mündlich oder schriftlich mitgeteilt werden möge, wie sie sich zu verhalten hätten. In Sachsen stehe der Publikation der Konzilsdekrete nichts im Wege, ja sie seien hier schon ohne sein Vorwissen in einem katholischen Kirchenblatte öffentlich bekannt gemacht worden, was ganz spurlos vorübergegangen sei. Am 16. Dezember desselben Jahres endlich meint er, daß die große Zahl der Minoritätsbischöfe, welche die Konzilsdekrete veröffentlicht hätten, es ratsam erscheinen lasse, nun auch nicht länger mit der Veröffentlichung zu warten. ‚Nachdem sonach feststeht', schreibt er, ‚daß die gedachte Konstitution von der weitaus größten Zahl der Partikularkirchen gläubig an- und aufgenommen worden ist, dürfte es sehr schwer

---

[1] *Schulte* a. a. O. S. 221 f. [2] Ebd. S. 255.
[3] Vgl. C. V. 1733 a.

sein, jetzt noch länger die Ökumenizität des Konzils in Zweifel ziehen zu wollen. Eine offene Auflehnung gegen die Konzilsbeschlüsse wäre meiner Überzeugung nach das Signal zu einem Schisma, dessen Herbeiführung kein Bischof der Minorität mit seinem Gewissen verträglich finden kann und wird. Aber auch eine noch länger zuwartende Haltung erscheint mir in mehr als einer Hinsicht bedenklich. Wenigstens mache ich gerade in Sachsen die Erfahrung, daß die besten und eifrigsten, der Kirche am treuesten ergebenen Katholiken dadurch beunruhigt werden. Jedenfalls werden die oppositionellen Bestrebungen sonst sehr achtungswerter Priester und Laien durch diese Passivität ermutigt, wie dies das vertrauliche Schreiben aus Bonn vom 4./7. November dartut. Unter diesen Umständen kann ich meine ganz unmaßgebliche Meinung (salvo meliore) nur dahin aussprechen, es sei das Geratenste und für den Frieden der Kirche Förderlichste, die Konstitution ‚De Ecclesia' mit Erläuterungen zu publizieren, welche geeignet sind, weitverbreiteten Vorurteilen, groben Mißverständnissen und argen Übertreibungen die Spitze abzubrechen. — Zu dem Besten, was ich in dieser Richtung gelesen, gehören die Bemerkungen des Herrn Bischofs Dr Krementz von Ermeland.'[1]

Bischof Forwerk hatte sich also nur durch eine vermeintliche in Rom übernommene Verpflichtung von der Publikation der Konzilsbeschlüsse abhalten lassen. Wir finden später seinen Namen unter den Bischöfen, die im Mai 1871 die beiden Schreiben an Klerus und Volk erließen.

Am längsten zögerte von allen deutschen Bischöfen Bischof Hefele von Rottenburg mit der Anerkennung und Veröffentlichung der Konzilsdekrete, so daß es eine Zeitlang fast den Anschein gewann, als wollte er selbst in das Lager der eigentlichen Konzilsfeinde übergehen. Es war ja auch kein anderes deutsches Mitglied der Minorität in Rom mit solchem Eifer gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgetreten wie er. In den Schriften über die Honoriusfrage[2] hatte er das ganze Rüstzeug seines geschichtlichen Wissens aufgeboten, um die Unmöglichkeit einer Definition nachzuweisen. Seine Konzilsreden verfolgten keinen andern Zweck[3]. Die Briefe, die er in den letzten Monaten der Kirchenversammlung an seine Münchener Freunde Döllinger und Reischl schrieb[4], lassen erkennen, welch hohen Grad seine innere Verstimmung damals erreicht

[1] Die Briefe sind im Archive. [2] S. oben S. 31 ff. 174 ff.
[3] S. oben S. 163 ff. 172 ff. [4] S. *Schulte* a. a. O. S. 217 ff.

hatte. Aus der Korrespondenz, die er nach der Rückkehr in seine Diözese mit Kardinal Schwarzenberg, Döllinger und andern führte, ersieht man nicht ohne Wehmut, wie schwer der gelehrte Mann zu kämpfen hatte, bis auch er schließlich in der demütigen und aufrichtigen Unterwerfung unter das unfehlbare kirchliche Lehramt den einzig möglichen Ausweg aus seiner Verwirrung und den so lange vermißten Seelenfrieden wiederfand.

Am 10. August 1870 schreibt Bischof Hefele von Rottenburg aus an Döllinger, er habe noch am Tage vor der öffentlichen Sitzung den Vorschlag gemacht, gemeinsam in die Sitzung zu gehen, mit ‚non placet‘ zu stimmen und auf das Verlangen der Unterwerfung negativ zu antworten. Da aber viele so weit nicht gehen, sondern sich schließlich unterwerfen wollten, habe man verabredet, für den Fall, daß das Ansinnen an einen herantrete, das Dogma anzuerkennen und zu verkünden, solle keiner für sich handeln, sondern sich zuvor mit den übrigen Minoritätsbischöfen ins Einvernehmen setzen. ‚Ich‘, sagt Hefele, ‚werde das neue Dogma ohne die von uns verlangten Limitationen nie anerkennen und die Gültigkeit und Freiheit des Konzils leugnen.‘ [1]

Ausführlicher erklärt er seine Absichten in einem aus Isny datierten Antwortschreiben an Kardinal Schwarzenberg vom 16. September: ‚Eure Eminenz erinnern sich, daß ich wie Hochdieselbe in Rom von Resignation sprach. Aber wie Eure Eminenz, so habe auch ich erkannt, daß dadurch große Konfusion in die Diözese kommen und nichts gewonnen würde. Nach gepflogener Beratung mit meinen hiesigen Freunden scheint mir nun folgendes rätlicher: Solange Rom die Publikation nicht fordert, verhalte ich mich einfach ruhig; auch hat von meinen Diözesanen, selbst den Feuerreitern, noch niemand die Publikation verlangt. Wenn aber einmal Rom fragliches Ansinnen stellt, dann muß ich heraus mit der Farbe. Ich werde erklären: „Non possumus." Darauf wird Suspension erfolgen. Sei es. Ich will kein Schisma veranlassen. Es mag dann ein Administrator bestellt werden, ich werde ihm keine Schwierigkeiten machen, mich aber auch in meinem Gewissen ob solcher Suspension oder Exkommunikation nicht zu Tod grämen. . . . Ich kann unrecht haben, aber ich will als ehrlicher Schwabe, wenn auch suspendiert in die Grube fahren, lieber als daß ich aus Menschenfurcht falsches Zeugnis gebe.‘ [2]

[1] *Schulte* a. a. O. S. 220 ff. [2] Im Archive.

Von der Fuldaer Konferenz blieb der Bischof unter solchen Umständen natürlich fern, aber auch von der Nürnberger Versammlung der Konzilsfeinde wollte er nicht viel wissen.

In den Briefen an Döllinger und einige Bonner Professoren, die Schulte mitteilt[1], warnt er nachdrücklich vor einem Schisma, an dem er sich nie beteiligen werde. Freilich nennt er das neue Dogma ohne weiteres einen Irrtum. Die Unfehlbarkeit der Konzilien im allgemeinen leugnet er nicht. Die Beschlüsse des Vatikanums dagegen beanstandet er wegen mangelnder Freiheit und Unanimität der Väter. Aber sind das nach allem, was wir früher gesehen haben, nicht gegenstandslose Vorwände, die einen Mann wie Hefele gewiß auch selbst nicht befriedigen konnten? — Er sagt, die Freiheit habe gefehlt. Hatte er denn nicht alle seine Bedenken mit der vollsten Freiheit aussprechen können? Hatte er nicht frei seine Stimme für und gegen das Dogma abgeben oder sich der Stimmabgabe enthalten können? Einzig und allein bestanden für ihn und für alle Konzilsmitglieder nur jene Schranken der Freiheit, die zur Aufrechthaltung der Ordnung unumgänglich waren. Was konnte er an Freiheit verlangen, das ihm nicht zugestanden war? Er konnte es doch nicht als eine Beeinträchtigung ansehen, daß andere Bischöfe anders dachten oder anders stimmten als er selbst. Er mußte doch, wie er es für sich selbst forderte, so auch den andern die Freiheit gönnen, nach ihrer Ansicht voranzugehen. — Er sagt, die Unanimität habe gefehlt. Aber von den fünfhundertfünfunddreißig Vätern, die in der öffentlichen Sitzung anwesend waren, erklärten mit zwei einzigen Ausnahmen alle ihr ‚Placet'! Wenn die Minoritätsbischöfe sich der Abstimmung enthalten haben, dann zählen sie eben nicht. Keiner hat sie gehindert, zu erscheinen und dem ‚Placet' der fünfhundertdreiunddreißig ihr ‚Non placet' entgegenzustellen. Aber auch dann würde die Abstimmung gültig gewesen sein, wie der Verfasser der Konziliengeschichte wissen mußte.

Bei seinem klaren Verstande und seinem reichen Wissen mußte Hefele erkennen, daß solche Einwände in der Tat nur Ausflüchte waren und daß er sich schließlich nur darum dem Konzile widersetzte, weil ihm das Dogma, das es definiert hatte, nicht behagen wollte. Er sah sich allmählich in dieselbe Lage gedrängt, in der er bei seinen kirchengeschichtlichen Studien schon manche Bischöfe gesehen hatte, welche, mit der Entscheidung eines Konzils unzufrieden,

[1] A. a. O. S. 223 ff.

ihre Unterwerfung verweigerten, und die er deshalb als Häretiker verurteilte. Er fand keine Ruhe.

Bemerkenswert ist es, daß Hefele nicht mit der gleichen entschlossenen Unversöhnlichkeit gegen das Dogma auftritt, wenn er an Männer schreibt, die sich dem Konzile unterworfen haben, als wenn er ausgesprochenen Feinden desselben gegenübersteht. So hatte der Erzbischof Melchers gemäß einer Aufforderung des Münchener Nuntius auf Hefele einzuwirken und ihn zu bewegen gesucht, daß er doch in irgend einer Weise seine Unterwerfung unter das Konzil ausspreche, damit sich die Feinde der Kirche nicht mehr auf ihn berufen könnten. Das werde zugleich dem Heiligen Vater und den Mitbrüdern im Hirtenamte einen großen Trost gewähren. Die Antwort Hefeles lautet darauf freilich ablehnend, ist aber gegen das Dogma bei weitem nicht so schroff, wie es z. B. die Briefe an Döllinger sind. Hefele schreibt, er könne sich auch jetzt noch nicht dem Fuldaer Hirtenbriefe anschließen, und wenn er auch in seiner Person selbst kein Hindernis fände, so würde er daran schon durch die Rücksicht auf seine Diözesanen gehindert, deren größter Teil mit seiner Zurückhaltung zufrieden sei und es durchaus billige, daß er hinsichtlich der Konzilsdekrete nicht weiter gehe, als es von Rom ausdrücklich verlangt werde. Wenn aber seine Handlungsweise in Rom mißfalle, so sei er gern bereit, seine Person und seinen bischöflichen Stuhl, den er nicht gesucht habe, zum Opfer zu bringen [1].

Indessen sollte Bischof Hefele bald erfahren, daß er sich über die Stimmung seiner Diözesanen einer Täuschung hingegeben hatte. Ist doch gerade ihre definitionsfreundliche Haltung ein Hauptgrund für seine endliche Umkehr geworden. Wie sehr man aber auch außerhalb Deutschlands um die Schritte des Rottenburger Oberhirten besorgt war, ersehen wir aus seinem Briefe an Döllinger vom 17. Dezember: selbst aus Frankreich und Amerika erhielt er Aufforderungen zur Unterwerfung [2]. Schon am 22. November teilte er dem Kardinal Schwarzenberg [3] mit, was er in dem gerade erwähnten Briefe an Döllinger wiederholt, daß ihm sogar der Papst in einem eigenhändig unterzeichneten Schreiben, welches zunächst eine Danksagung für die von Hefele bewiesene Teilnahme am Verluste des Kirchenstaates

---

[1] Brief des Erzbischofs Melchers an Nuntius Meglia vom 7. November 1870. Im Archive.

[2] *Schulte* a. a. O. S. 227.

[3] Brief im Archive.

sein sollte, die Erwartung ausgesprochen habe, daß er nun auch seine Unterwerfung erklären werde.

Aber der Augenblick der Umkehr war noch nicht gekommen. Zwar empfand Bischof Hefele sehr bitter seine Vereinsamung, nachdem sich nun alle deutschen Bischöfe, die einmal mit ihm gegen die Definition gestanden waren, rückhaltlos unterworfen hatten. Auch ließ ihn jetzt Rom einigermaßen seine Abhängigkeit fühlen und zögerte mit der Erteilung verschiedener Fakultäten, um die er gebeten hatte. Als dann endlich auch sein Klerus, mit dem er sich in Übereinstimmung geglaubt hatte, auf ihn eindrängte und inständig die Verkündung der Konzilsdekrete verlangte, da wurde er durch alle diese Tatsachen bestürzt: er mußte also doch wohl im Irrtum gewesen sein. Nicht ohne erneuten inneren Kampf rang sich diese Erkenntnis zum Siege durch. Wie es gekommen und was er nun tun wolle, schrieb er am 11. März 1871 an Döllinger, dessen Entscheidung ja auch in wenigen Tagen fallen mußte, nachdem ihm sein Erzbischof eine letzte Frist bis zum 15. März gestellt hatte. Der Brief lautete:

‚Hochwürdigster Herr Stiftspropst! Verehrtester Freund! Je mehr der verhängnisvolle 15. März herannaht, desto öfter denke ich an Sie und zugleich an mich, denn auch ich muß vor Ostern einen entscheidenden Schritt tun. Wie Sie wissen, war ich gewillt, ruhig passiven Widerstand zu leisten und abzuwarten, ob die Römer zur Suspension oder Exkommunikation schreiten. Allein diese via ist mir nahezu unmöglich geworden, indem a) mein Klerus mich stark drängt und bombardiert. Ich hätte nicht für möglich gehalten, daß das neue Dogma in meiner Diözese so bald allherrschend werde. Meine Altersgenossen und alle Freunde sind fast sämtlich übergegangen, von den jüngeren Geistlichen gar nicht zu sprechen, und die Wohlwollenderen bombardieren mich mit Zuschriften und Beschwörungen, während die andern offen behaupten: „Der Bischof ist schismatisch und bereits exkommuniziert.“ Anhaltspunkt und scheinbaren Beweis dafür liefert die Tatsache, daß mir von Rom beharrlich die üblichen Fakultäten verweigert werden. So können viele Leute in allen Teilen der Diözese (bereits 16 Paare) nicht heiraten, und die Pfarrer benutzen es, um das Volk gegen mich zu hetzen.

‚Aber noch ein Moment[1] stimmt mich gegen die erst projektierte via. Die Lage eines suspendierten und exkommunizierten Bischofs

[1] Das zu erwartende ‚b)‘ fehlt wohl dank Schultes Flüchtigkeit.

scheint mir eine schreckliche, die ich kaum ertragen könnte. Viel eher möchte ich mich zur Zession oder Resignation entschließen, und gern lege ich den Stab nieder, um dessentwillen ich selbst ein geschlagener und unglücklicher Mann bin. Es bleibt mir nichts über, als entweder Resignation oder Hinausgabe der vatikanischen zwei dogmatischen Konstitutionen an den Klerus. Wie ich das machen möchte, ersehen Sie aus Beilage [1].

‚Ich füge noch folgende Betrachtungspunkte bei:

1. Es ist durchaus nicht zu erwarten, daß die Constitutio „Pastor aeternus“ von einem künftigen Papst oder einer Fortsetzung des Konzils je wieder zurückgenommen und die vierte Sitzung des Vatikanums für ungültig erklärt werde.

2. Das Höchste, was geschieht, ist, daß bei etwaiger Fortsetzung des Konzils, wenn c. 9 des großen Schemas *De ecclesia* zur Beratung kommt (nämlich der Passus de infallibilitate *ecclesiae*), einige Einschränkungen der päpstlichen Unfehlbarkeit angebracht werden. (Ähnliches könnte auch ein späterer Papst erklären.)

3. Ich betrachte sonach das Dekret Pastor aeternus als etwas noch nicht Fertiges, das noch nicht authentisch erklärt werden kann, wie denn in der Tat die Deutungen von Scheeben, Schäzler usw. einerseits und Ketteler usw. anderseits wirklich disharmonieren.

4. Wenn nur künftig erklärt würde, der Papst müßte stets auf die für die Zeit und Sachlage angemessenste und vollständigste Weise vor jeder Definition die Kirche befragen, so könnte man sich mit der Unfehlbarkeit versöhnen.

5. Ich bin jetzt der einzige Bischof in Deutschland, der die Konstitution nicht publiziert hat, wie kann ich Widerstand leisten mit Erfolg, da mein eigener Klerus zu revoltieren beginnt? Zession oder Publikation.

6. Mit mir würden es Tausende und Tausende tiefstens bedauern, wenn Sie und Herr Prof. Friedrich keinen Ausweg fänden und mit Suspension oder gar Exkommunikation belegt würden. Ist denn kein Kompromiß mit dem Erzbischof möglich? Lassen Sie sich, wenn je möglich, nicht hinausdrängen, damit, wenn je wieder ein besserer Wind weht, Sie schon auf dem Platze stehen. Ich sagte, wenn je ein anderer Wind weht; denn so kann die Wirtschaft nicht fortgehen oder der Katholizismus geht in Deutschland zu Grunde. O, was hätte sich in Deutschland machen lassen, wenn die Fuldaer

---

[1] Erlaß an den Klerus, wie er gedruckt ist.

anders gehandelt hätten! Ich kann den Gedanken nicht denken: „Döllinger so lange, lange und so frühe schon, wo noch andere schliefen, der Vorkämpfer für die katholische Kirche und ihre Interessen, der erste unter den deutschen Theologen, der Ajax des Ultramontanismus, soll suspendiert oder gar exkommuniziert werden, und das von einem Erzbischof, der nicht den tausendsten Teil der Verdienste Döllingers hat." Das ist schrecklich.'[1]

Mit diesem wehmütigen Ergusse schließt das Schreiben, aus dem man die innere Aufregung des um die Wahrheit ringenden Verfassers deutlich herauszuhören vermag. Die Unrichtigkeiten und Schiefheiten, die es noch enthält, brauchen wir nicht eigens hervorzuheben, sie sind bei der Darstellung der Konzilsdebatten mehr als einmal gekennzeichnet worden. Wie aber Hefele jetzt schon den Einwand der mangelnden Freiheit und Einmütigkeit beim Konzil völlig aufgegeben hat, so wird er bald auch bezüglich der übrigen Punkte zur Klarheit und Wahrheit vordringen.

Trotz aller Abmahnungen und Zureden, mit denen Döllinger und sein Gesinnungsgenosse aus Bonn[2] den Bischof noch ein letztes Mal bestürmten[3], um ihn von dem rettenden Schritte abzuhalten, blieb er seinem Entschlusse treu. Am 10. April 1871 veröffentlichte er die Dekrete des Vatikanischen Konzils und ließ zugleich seinem Klerus ein Schreiben zukommen, worin er ihm sein bisheriges Verhalten erklärte und einige Anhaltspunkte für die Auslegung der Konstitution von der päpstlichen Unfehlbarkeit mitteilte[4]. Welche Stellung er während der Verhandlungen des Vatikanischen Konzils eingenommen habe, sei bekannt. Sein Gewissen habe ihm darüber noch nie einen Vorwurf gemacht. Nach der Definition des Dogmas habe er sein Verhalten hauptsächlich durch zwei Gedanken bestimmen lassen: Erstens habe er alles meiden wollen, was den Frieden und die Eintracht in der Kirche stören könnte. Zweitens habe er nach dem 18. Juli 1870 die Hoffnung gehegt, daß durch eine synodale Behandlung der noch übrigen Kapitel des Schemas von der Kirche, namentlich des neunten Kapitels ‚De Ecclesiae infallibilitate', für eine sichere Interpretation der Constitutio prima feste Anhaltspunkte gewonnen und seine eigenen früheren Bedenken gehoben werden könnten. Da die Fortsetzung des Konzils durch die traurige Okkupation des Kirchenstaates unmöglich geworden sei, könne er nun dem authentischen Texte nicht, wie er gewünscht, eine authentische Erklärung

---

[1] *Schulte* a. a. O. S. 228 ff. [2] Prof. Reusch? [3] *Schulte* a. a. O. S. 230. [4] Ebd.

beifügen. — Die ganz zutreffenden Bemerkungen, die er darauf zum Dekrete macht, entnimmt er der Schrift des Bischofs Feßler von St Pölten ‚Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit'.

Dem Nuntius Meglia in München meldete der Bischof seine Unterwerfung in einem Briefe vom 23. April[1], worin es unter anderem heißt: ‚Quodsi ego per plures menses Fabii *Cunctatoris* exemplum imitatus sum, certe ex hac agendi ratione id boni evenit, ut dioecesis mea a procellis, quibus aliae regiones Germaniae magnopere infestantur, imo lacerantur, immunis et libera perseverasset [sic].'

Im folgenden Jahre mußte sich Hefele noch einmal über seine Unterwerfung öffentlich äußern. In der Aachener Zeitung vom 12. Oktober 1872 war durch einen Vertrauensbruch der Brief publiziert worden, den er vor zwei Jahren an das sog. Bonner Komitee geschrieben hatte. Darauf antwortete Bischof Hefele am 15. Oktober im Deutschen Volksblatt. Jenen Brief habe er zu einer Zeit eigenen inneren Kampfes geschrieben, der vom Datum des fraglichen Briefes an noch fünf Monate dauerte, ‚bis es mir gelang, in aufrichtiger Unterordnung meiner Subjektivität unter die höchste kirchliche Autorität mich mit dem vatikanischen Dekret zu versöhnen, wovon das Ergebnis in meinem Pastoralschreiben vom 10. April 1871 niedergelegt ist. Was ich gar wohl voraussah, ist eingetreten: es hat mir dieser Schritt viel Verfolgung zugezogen, aber er hat mir dafür die innere Ruhe wiedergebracht'[2].

So war denn nach der bedeutsamen Konzilsentscheidung noch kein Jahr verstrichen, und schon hatten die Oberhirten sämtlicher deutschen Diözesen das Unfehlbarkeitsdogma offiziell verkündet, und auch der letzte Bischof hatte aufrichtigen Herzens seine Zustimmung dazu gegeben. Als im Mai 1871 die zu Eichstätt verabredeten gemeinsamen Hirtenschreiben erschienen[3], erblickten die Katholiken Deutschlands an ihrer Spitze wieder einen in Glauben und Streben einigen Episkopat, dessen heldenmütiger Führung in den drohenden kirchenpolitischen Kämpfen sie sich mit dem vollsten Vertrauen anheimgeben konnten.

Wenngleich nicht ebenso schnell, so doch nicht weniger vollzählig sind auch die österreichisch-ungarischen Minoritätsbischöfe den Beschlüssen des Vatikanums beigetreten.

---

[1] Im Archive. [2] *Schulte* a. a. O. S. 232.

[3] Bischof Hefele hatte sie, wohl wegen der zu kurzen Frist, noch nicht unterzeichnet.

Viertes Kapitel.

Die Zustimmung der Minoritätsbischöfe zu den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils. Fortsetzung. — Die österreichisch-ungarischen und schweizerischen Bischöfe.

Kardinal Rauscher verkündete das Dogma zuerst. — Sein Brief an den Münchener Erzbischof. — Antwort an das Bonner Komitee. — Bericht des Wiener Nuntius über die Konzilspublikation in Österreich. — Erzbischof v. Fürstenberg. — Kardinal Schwarzenberg. — Falscher Bericht über seine Abschiedsaudienz bei Pius IX. — Schwarzenbergs Bericht darüber. — Seine Rückkehr nach Prag. — Ritter v. Schulte bei Schwarzenberg. — Schwarzenberg an Dupanloup über die Gründe, die ihn zur Verkündigung der Konzilsbeschlüsse bestimmten. — Brief an das Bonner Komitee. — Die ungarischen Bischöfe. — Jekelfalusy. — Der Wiener Nuntius über die Absichten der ungarischen Bischöfe. — Erzbischof Simor protestiert gegen das Placetum regium. — Publikationen der Konzilsdekrete. — Die Autonomiekonferenzen. — Haynald wird von Kardinal Antonelli zur Publikation aufgefordert. — Antwort Haynalds. — Er publiziert. — Brief Antonellis. — Stroßmayer. — Die von Schulte veröffentlichten Briefe Stroßmayers: — An das Bonner Komitee. — An Döllinger. — An Dupanloup. — Die Verzögerung der erbetenen Fakultäten in Rom. — Erklärung des Kanonikus Vorsac. — Stroßmayer publiziert. — Spätere Briefe Stroßmayers: — An den Fürstbischof von Brixen. — An den Bischof von Covington. — Greith. — Sein Brief an Schwarzenberg. — Über ‚den weiteren Verlauf der Infallibilitätslehre‘. — Römische Erinnerungen. — Greiths Zustimmung. — Hirtenschreiben der Schweizer Bischöfe.

Der erste, der von österreichischen Minoritätsbischöfen das Unfehlbarkeitsdogma verkündete, war Kardinalerzbischof Rauscher von Wien. Er hatte zu Rom die Beratungen der deutschen Minderheit als Präsident geleitet, nun sollte er auch mit dem Beispiele des gläubigen Gehorsams an der Spitze stehen. Schon bei der Abschiedsaudienz am 17. Juli 1870 versicherte er den Heiligen Vater seiner vollen und rückhaltlosen Unterwerfung unter die Entscheidungen des Konzils [1]. Nach Wien zurückgekehrt, ließ er bereits am 8. August

[1] So berichtet sein neuester Biograph unter teilweiser Angabe des Wortlautes der betreffenden Erklärung. S. *C. Wolfsgruber,* Kardinal Rauscher (Freiburg i. Br. 1888) S. 439 f. Doch vergleiche die folgende Seite.

den Wortlaut der neuen Definition im Diözesanblatte zum Abdruck bringen, und in dem Fastenhirtenbriefe vom 5. Februar 1871 gemahnte er die Gläubigen mit eindringlichen Worten an die für jeden Katholiken bestehende Pflicht, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit anzunehmen.

Sehr schön und würdig ist die Antwort, die Kardinal Rauscher am 6. August 1870 dem Erzbischof von München gab[1]. Dieser hatte ihn um Auskunft wegen der Zeitungsmeldung gebeten, daß die Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg in Rom aufgefordert worden seien, sich zu unterwerfen, und dieser Aufforderung Folge geleistet hätten. Darauf erwiderte Rauscher: ‚Ich habe über mein Verhalten in Betreff der am 18. Juli erfolgten Entscheidung eine Erklärung weder gegeben, noch ist mir eine solche abverlangt worden, und ich würde jede Zumutung dieser Art als eine ganz ungerechtfertigte Verdächtigung zurückgewiesen haben. Vor der Entscheidung ist man verpflichtet, nach bestem Wissen und Gewissen zu stimmen; aber nach der Entscheidung steht die Sache anders. Die Pflicht, bei der Abstimmung seiner Überzeugung zu folgen, ist erfüllt, und nun kommt eine andere Pflicht an die Reihe: nämlich die Wege der Vorsehung anzubeten und den von ihr zugelassenen Ausspruch als maßgebend anzuerkennen. — Ich habe im Laufe jener langen und peinlichen Verhandlungen nie etwas getan oder gesagt, was hierüber einen Zweifel hätte erregen können, und ordnete sogleich an, daß die „Constitutio prima de Ecclesia" durch das Diözesanblatt ebenso kund gemacht würde wie die im April genehmigte „Constitutio de fide". . . . Von Herrn Kardinal Schwarzenberg habe ich seither nichts gehört. Es ist nicht unmöglich, daß in Rom die Frage an ihn gestellt wurde, was er zu tun gedenke, und wenn es geschah, so hat er ohne Zweifel geantwortet, daß er sich dem Ausspruch der Kirche unterwerfen werde.‘[2]

Auch das Zirkular des sog. Bonner Komitees vom 4. November 1870 nahm der Kardinal zum Anlaß, um von neuem seiner Gesinnung den deutlichsten Ausdruck zu geben: Ebenso wie er bei seiner Einsprache gegen die Definition während des Konzils überzeugt gewesen sei, durch dieselbe eine Pflicht gegen die Kirche zu erfüllen,

---

[1] Mitgeteilt in einem Briefe Scherrs an Schwarzenberg vom 8. Sept. 1870. Im Archive.

[2] Vgl. oben S. 549 ff. den Brief des Bischofs Dinkel.

ebenso habe er aber auch in der erfolgten Entscheidung die Hand der göttlichen Vorsehung erkannt. ‚Die Überzeugung', so schreibt er weiter, ‚daß die Kirche bei Erklärung der ihr von Gott geoffenbarten Wahrheit nicht irren könne, ist die Grundfeste des christlichen Glaubens; ohne sie wären wir nicht einmal der Heiligen Schrift gewiß. Aber die Glaubensentscheidung über die päpstliche Unfehlbarkeit wurde mit Zustimmung von fünfhundert anwesenden Bischöfen erlassen, und daß von den abwesenden keine Einsprache ausgehen werde, durfte man schon damals voraussetzen, und es hat sich nun vollkommen bestätigt. Wäre also die Entscheidung irrig, so hätte die Kirche geirrt, und alles, was wir auf ihre Bürgschaft als Gottes Wort gläubig annehmen, wäre in Frage gestellt. . . . Es liegt uns nun ob, zu glauben, daß die Lehrbestimmungen, welche der Heilige Stuhl über den Sinn der geoffenbarten Wahrheit erläßt, auch abgesehen von der Beistimmung der Bischöfe, irrtumslos seien, und hieraus folgt zwar keineswegs, daß alle Schwierigkeiten, welche man dagegen geltend machte, schon gelöst seien, wohl aber, daß sie gelöst werden können.'[1]

Über den weiteren Verlauf der Konzilspublikation in Österreich berichtet der Wiener Nuntius Falcinelli in verschiedenen Briefen an den Kardinalstaatssekretär[2]. Die erste Mitteilung datiert vom 1. Dezember 1870. Bis zu diesem Tage waren die Dekrete veröffentlicht in der Erzdiözese Wien und ihren Suffraganbistümern Linz und St Pölten. In der Salzburger Kirchenprovinz hatten der Erzbischof und die Bischöfe von Graz(-Seckau), Brixen und Trient publiziert; noch nicht die Bischöfe von Gurk und Lavant. In Böhmen waren sie nur in der Diözese Leitmeritz veröffentlicht; Prag, Königgrätz und Budweis standen noch aus. In Mähren, so schreibt der Nuntius, hat die Veröffentlichung auf Geheiß des Kapitelsvikars in Brünn stattgefunden; der Erzbischof von Olmütz, Graf Fürstenberg, hat noch nicht veröffentlicht, aber dem Nuntius die Erklärung seiner Zustimmung zu den Dekreten versprochen und wird diese auch demnächst veröffentlichen. In Galizien publizierten der Erzbischof von Lemberg und die Bischöfe von Przemysl und Tarnow, alle ritus latini. Rückständig sind also noch der Apostolische Vikar von Krakau sowie die ruthenischen Erzbischöfe von Lemberg und von Przemysl. Sie werden die Veröffentlichung bald vor-

---

[1] *Schulte* a. a. O. S. 240 f, Brief vom 2. Dez. 1870.

[2] Im Archive.

nehmen. Einzig der Lemberger Erzbischof vom armenischen Ritus, Szymonowicz, gibt kein Lebenszeichen [1]. In der Görzer Provinz hat nur der Bischof von Veglia veröffentlicht; es fehlen also noch der Erzbischof und die Bischöfe von Laibach, Triest und Parenzo. In Dalmatien dagegen sind die Dekrete bereits in allen Diözesen verkündet worden.

Nach dieser Darstellung waren also von den österreichischen Mitgliedern der Minorität am 1. Dezember 1870 noch im Rückstande die Bischöfe Wiery von Gurk und Stepischnegg von Lavant; der Kardinalerzbischof v. Schwarzenberg von Prag und der Bischof Jirsik von Budweis; der Erzbischof v. Fürstenberg von Olmütz; der armenische Erzbischof Szymonowicz von Lemberg; der Erzbischof Gollmayr von Görz und die Bischöfe Widmer von Laibach, Legat von Triest und Dobrilla von Parenzo. Alle andern hatten die Dekrete schon veröffentlicht. Aber die Rückständigen sind ihnen in kurzer Zeit ohne Ausnahme nachgefolgt.

So schreibt Nuntius Falcinelli dem Staatssekretär am 5. Dezember, daß der Erzbischof von Salzburg ihn von den Konferenzen der Bischöfe seiner Provinz benachrichtigt habe, auf denen unter anderem beschlossen worden sei, über die vatikanischen Dekrete und besonders über die Unfehlbarkeit einen gemeinsamen Hirtenbrief an Klerus und Volk zu erlassen. Die Bischöfe Wiery von Gurk und Stepischnegg von Lavant, meldet er am 9. Dezember ergänzend, hätten bei diesen Konferenzen ihre Zustimmung zum Unfehlbarkeitsdogma erklärt. Am 22. Dezember wird die von seiten des Bischofs Jirsik von Budweis erfolgte Publikation der Konzilsdekrete nach Rom berichtet, am 26. Januar 1871 die Publikation des Bischofs Widmer von Laibach, am 29. Januar diejenige des Erzbischofs Gollmayr von Görz.

Am 25. Januar 1871 folgte diesem Beispiele auch der Erzbischof von Olmütz, Landgraf v. Fürstenberg. Derselbe begleitete die Konzilsdekrete mit einem Hirtenschreiben, aus welchem der Nuntius in seinem Briefe vom 9. Februar folgende Stelle hervorhebt: ‚Observamus, omnes fideles catholicos sub gravissimo haereseos reatu subque censuris talem reatum in foro externo iure subsequentibus in utroque foro obligari ad sic credendum, omnesque, qui in Ecclesia catholica docendi muneri auctoritate legitima applicati sunt, etiam ad sic docendum atque tradendum.‘

---

[1] S. folgende Seite.

Auch die Bischöfe Legat von Triest und Dobrilla von Parenzo haben beide die Publikation der Dekrete vorgenommen[1], obschon sich darüber in den Briefen des Nuntius keine Nachricht findet. Und wenn Falcinelli in seinem ersten Briefe schrieb, der armenische Erzbischof von Lemberg gebe kein Lebenszeichen von sich, so hatte er sich darin geirrt. Am 2. April 1871 teilte ihm Erzbischof Szymonowicz mit, daß er vor seiner Abreise vom Konzile, welches er wegen Krankheit mit Erlaubnis des Papstes vor der vierten öffentlichen Sitzung verlassen mußte, in Gegenwart des Konzilssekretärs Bischof Feßler ein Bekenntnis seines Glaubens an den Primat und das unfehlbare Lehramt des Papstes abgelegt habe. Er sei einzig wegen der Opportunität der Definition im Zweifel gewesen. In dem Briefe bekennt er nochmals seinen Glauben und stellt fest, daß er die Konstitutionen des Konzils schon am 10. November des verflossenen Jahres veröffentlicht habe.

Über die endliche Zustimmung des Kardinals von Prag, Fürsten Schwarzenberg, müssen wir wieder etwas ausführlicher sein.

Kardinal Schwarzenberg nahm bekanntlich an der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli nicht teil, blieb aber noch ein paar Tage in Rom und hatte während derselben eine Audienz bei Pius IX., über die am 29. Juli im Mailänder ‚Osservatore cattolico' ein anscheinend stenographisch genauer Bericht erschien. Es hieß dort: ‚Seine Eminenz Kardinal Schwarzenberg verabschiedete sich beim Heiligen Vater in einer seiner erhabenen Stellung und hohen Geburt wahrhaft würdigen Weise. „Heiliger Vater", sagte bewegt der Kardinal, „ich war früher einer andern Ansicht. . . ." „Aber jetzt", erwiderte liebevoll der Heilige Vater, „sind Sie — nicht mehr anderer Ansicht, sondern meines Glaubens." — „Jawohl, Heiliger Vater, mit meinem ganzen Herzen und in vollkommenster Weise", antwortete der Kardinal. „Eure Heiligkeit mögen verzeihen, wenn ich . . ." — „Da ist nichts zu verzeihen", unterbrach ihn der Heilige Vater, indem er ihn umarmte. — Worauf der Kardinal, aufs höchste bewegt, fortfuhr: „Wenn ich Bedenken getragen habe, so geschah es, weil ich fürchtete, es möchte die Definition meinem böhmischen Lande Schaden bringen, dessen Lage ja Eurer Heiligkeit bekannt ist. Ich lege mich selbst und mein Bistum in die Hände Eurer Heiligkeit." — „Nein, fürchten Sie nicht", entgegnete der Papst sehr liebevoll, „fürchten Sie nicht! Sie werden sehen, daß alles gut geht. Haben Sie Mut! Gott wird

---

[1] C. V. 999 b. 1000 c.

Ihnen helfen und beistehen.“ Der gute Kardinal verließ die Audienz mit freudestrahlendem Gesichte, und der Heilige Vater selbst war sehr getröstet.‘

Die Erzählung, deren Verfasser sich so genau unterrichtet zeigt, als wäre er beim Empfange zugegen gewesen, war erdichtet und wurde bald in deutschen Zeitungen dementiert. Dennoch blieb sie nicht ohne Eindruck. Insbesondere wandten sich verschiedene Minoritätsbeschöfe an Schwarzenberg mit der Bitte um Aufschluß darüber, was denn den Anlaß zu dieser Nachricht gegeben habe. Teils zur Antwort teils um ähnlichen Anfragen zuvorzukommen, schrieb derselbe darauf einen eigenen Bericht über den tatsächlichen Hergang der Audienz, der sich in mehreren, nicht völlig gleichlautenden Exemplaren bei den Akten findet. In einem Briefe an Erzbischof Ginoulhiac von Lyon[1] lautet er folgendermaßen: ‚In jener Audienz am 21. Juli wurde ich vom Heiligen Vater mit außerordentlicher Freundlichkeit empfangen. Gleich zu Anfang kam die Rede auf den Bischof von Würzburg, der in demselben Hause, wo auch ich wohnte, durch einen plötzlichen Tod dahingerafft worden war[2]. Ich lobte, wie es recht war, die Güte, die verehrungswürdige Frömmigkeit und Heiligkeit dieses Mannes, der, wie bekannt, der Ansicht des Heiligen Vaters über die Unfehlbarkeit von ganzem Herzen ergeben gewesen ist, worauf der Heilige Vater zwar mit Nachdruck, aber sehr freundlich sagte: „Er war ein heiliger Mann, aber nicht der gleichen Ansicht wie der Kardinal Schwarzenberg.“ — „Freilich, er war nicht meiner Ansicht, doch verehrte ich ihn von ganzem Herzen.“ — „Jetzt aber“, fragte der Heilige Vater mit gespanntem Blicke, „jetzt sind Sie seiner Ansicht?“ — Auf diese Frage verhielt ich mich ganz schweigsam. Im Verlaufe der weiteren Unterhaltung aber fügte ich bei, daß ich mich bemühen werde, mit Klugheit und weiser Mäßigung meines Hirtenamtes zu walten; sollte ich indes nicht mehr mit Frucht arbeiten können, so werde ich die Bitte um Enthebung erneuern, die ich schon im November des verflossenen Jahres gestellt habe. Ehrerbietig und wirklich etwas aufgerichtet verließ ich den Heiligen Vater, ohne zu einer Erklärung meiner Unterwerfung aufgefordert worden zu sein oder sie abgegeben zu haben.‘

---

[1] Das Konzept, d. d. 31. Okt. 1870, im Archive.

[2] Bischof Stahl starb am 13. Juli in der Anima; sein Tod wurde am gleichen Tage in der 85. Generalkongregation mitgeteilt. C. V. 760 a.

Am Abende des Audienztages verließ der Kardinal die ewige Stadt und traf nach einem kurzen Aufenthalte zu Salzburg am 29. Juli früh morgens in Prag ein. Man hatte einen glänzenden, demonstrativen Empfang vorbereitet, dem er indessen glaubte ausweichen zu sollen, ,da er doch', wie es in seinen Aufzeichnungen[1] heißt, ,eigentlich nicht bloß meiner Wiederkehr, sondern noch mehr meiner Haltung im Konzil gelten sollte, die mit dem Resultate des Konzils in Widerspruch stand. Diesen Empfang machte ich dadurch unmöglich, daß ich früher eintraf, als ich erwartet worden war.'

Ritter v. Schulte beschreibt im ,Altkatholizismus'[2] den Rekognoszierungsbesuch, den er am 2. August im erzbischöflichen Palaste machte. Obschon der Kardinal dabei seine (Schultes) Widerspenstigkeit gegen das neue Dogma gebilligt habe, habe er aus der Unterredung dennoch die Überzeugung gewonnen, daß derselbe die Konstitution veröffentlichen werde. Aus den erwähnten Aufzeichnungen ersehen wir dagegen, daß Schwarzenberg die Veröffentlichung wegen der Konzilsunruhen für nicht zeitgemäß hielt. Formell glaubte er die Nichtveröffentlichung rechtfertigen zu können, ,weil das Konzil weder suspendiert noch prorogiert oder aufgehoben und noch nicht vollendet', und ,soviel ihm bekannt, die Trienter Beschlüsse nicht nach den einzelnen Sitzungen und Unterbrechungen, sondern erst nach beendigtem Konzile publiziert worden' seien[3]. Jedenfalls ist nicht zu erweisen, daß der Kardinal die Veröffentlichung durchaus und ganz unterlassen wollte. Er erwartete den geeigneten Zeitpunkt.

---

[1] Im Archive. Die Aufzeichnungen scheinen für verschiedene Briefe bestimmt gewesen zu sein, die er durch seine Sekretäre abfassen ließ. Sie kehren tatsächlich in mehreren Briefen, wie an Ginoulhiac, Dupanloup u. a., wieder.

[2] S. 246.

[3] Aber zwischen dem Konzile von Trient und dem Konzile vom Vatikan besteht doch ein großer Unterschied. Zu Trient hat der Papst nicht persönlich den Vorsitz geführt; die Beschlüsse wurden erst nach dem Konzile vom Papste bestätigt, weshalb sie nicht früher von den Bischöfen verkündet werden konnten. Die Dekrete des Vatikanischen Konzils sind von dem in den öffentlichen Sitzungen persönlich präsidierenden Papste sofort bestätigt worden. Weil sie dadurch zugleich auch ihre amtliche Publizität erhielten, bestand an und für sich für die Bischöfe nicht die Pflicht, dieselben noch eigens zu verkünden. Aber die Verhältnisse konnten eine solche Veröffentlichung fordern, teils weil der Bischof die Anerkennung der Konzilsbeschlüsse aussprechen mußte, wo Zweifel über seine Ansicht bestanden, teils wegen des Widerstandes, den die Beschlüsse etwa in den Diözesen fanden. Auch hier konnte freilich die Klugheit erheischen, daß der Bischof einstweilen schwieg, wie dies Kardinal Schwarzenberg gegenüber den Verhältnissen, die er in seiner Diözese vorfand, tun zu müssen glaubte.

Am 22. Dezember 1870 meldete der Wiener Nuntius dem Kardinalstaatssekretär Antonelli, daß derselbe gekommen sei. Am 11. Januar 1871 erschienen die Konzilsdekrete im Ordinariatsblatte der Erzdiözese Prag.

Welche Gründe ihn zur Veröffentlichung bestimmt haben, erklärt Kardinal Schwarzenberg in einem längeren Briefe an Bischof Dupanloup vom 25. Januar 1871 [1]. Es sei doch ganz anders gekommen, als er noch vor wenigen Monaten erwartet habe. Der Fuldaer Hirtenbrief habe gezeigt, daß eine ganze Reihe von Bischöfen, die am 13. Juli des verflossenen Jahres gegen die Definition stimmten, ihre Meinung geändert hätten. Auch die Bischöfe von Breslau, Dresden, Mailand hätten die früher so fest vertretene Sache aufgegeben, und aus den fortlaufenden Berichten der öffentlichen Blätter sei zu ersehen, daß sich auf der ganzen Welt die meisten Bischöfe den Beschlüssen der vierten Sitzung aus freien Stücken unterworfen hätten. ‚Die Autorität solcher Männer', heißt es wörtlich weiter, ‚konnte ich keinenfalls geringschätzen, und ich gestehe Eurer Herrlichkeit offen, daß mich die Bemerkung, nun gleichsam einzig und allein noch der Widerspenstige zu sein, in die größte Unruhe versetzte.

‚In Erlangung der gewöhnlichen für die Seelsorge und die Verwaltung der Diözese benötigten Vollmachten . . . sind mir vom Heiligen Stuhle bisher keine Schwierigkeiten verursacht worden. Als ich aber am 20. Oktober vorigen Jahres den Heiligen Vater in einer besondern Eingabe um eine außerordentliche Gunst gebeten hatte (wegen der mangelnden Sicherheit des brieflichen Verkehrs [2] kann ich darüber nicht genauer reden), erhielt ich von demselben unterm 28. November folgende Antwort: „. . . Wir werden also Deiner Bitte gern willfahren. Da Wir aber mit Rücksicht auf das gemeine Wohl der Kirche den innigsten Wunsch hegen, daß alle eines Sinnes seien und sich so die katholische Einheit immer fester und kräftiger zusammenfüge, wäre es Uns sehr willkommen, wenn Du vorher die dogmatische Konstitution vom Primate und dem unfehlbaren Lehramte des römischen Papstes verkünden und dem Volke zu glauben vorstellen würdest. . . . Wenn Wir auf diese Weise nicht nur über den gegenwärtigen Glauben und die Eintracht Deiner Herde, sondern auch über ihre künftige Unterweisung versichert worden sind, werden Wir Deinen Wunsch viel lieber erfüllen, der ja ohne Zweifel zum Vorteile des Dir anvertrauten Volkes gereicht."

---

[1] Abschrift im Archive. [2] Während des deutsch-französischen Krieges.

‚Auf diese dringliche Aufforderung antwortete ich dem Heiligen Vater am 28. Dezember, wobei ich unter anderem schrieb: „Was aber die Veröffentlichung der Konzilsdekrete angeht, welche, wie ich aus dem Apostolischen Schreiben ersehen habe, Eurer Heiligkeit sehr erwünscht wäre, so kann ich kaum umhin, Sie zu versichern, daß ich alsbald nach dem Bekanntwerden der Vertagung des Konzils ernstlich an die Veröffentlichung der dogmatischen Konstitutionen der dritten und vierten Sitzung gedacht habe. Darum habe ich in gehorsamster Erfüllung der besondern Mahnung Eurer Heiligkeit unverzüglich dafür Sorge getragen, daß der authentische Text jener Dekrete dem Klerus meiner Erzdiözese durch das amtliche Pastoralblatt mitgeteilt werde. Im übrigen werde ich mir, soweit die Kräfte reichen, alle Mühe geben, damit durch zweckdienliche Unterweisungen der unverfälschte Glaube meiner Herde und ihre alte Treue und Anhänglichkeit an den Apostolischen Stuhl, trotz aller Versuchungen, die aus dem Lager der Feinde kommen, von Tag zu Tag gefördert und vermehrt werde."‘

So erfolgte die Publikation vom 11. Januar 1871. An dem nämlichen Tage antwortete Kardinal Schwarzenberg dem Bonner Komitee. Am Schlusse dieser Absage faßt er seine Meinung noch einmal kurz in folgende Worte zusammen: ‚Würden die Bischöfe der Minorität die Überzeugung gehabt haben, das erlassene Dekret widerstrebe der überlieferten Lehre, so würden ihre nachfolgenden Schritte ohne Zweifel dieser Überzeugung Ausdruck gegeben haben. Nachdem sie aber fast alle, in Deutschland und in Österreich-Ungarn, jeder nach seinem Ermessen, das Dekret vom 18. Juli in ihren Diözesen veröffentlichten, haben sie damit ihrem Urteile, es stimme in seinem wohlverstandenen Inhalte mit der göttlichen Überlieferung überein, Ausdruck gegeben.‘[1] —

Von den drei Erzbischöfen und fünfzehn Bischöfen des ungarischen Königreiches, die sich am Konzile beteiligt hatten, stand der griechisch-rumänische Bischof Papp-Szilágyi de Illesfalva von Großwardein auf seiten der Majorität[2]. Der Bischof Jekelfalusy von Stuhlweißenburg hatte zwar das erste Postulat der Minoritätsbischöfe gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit unterzeichnet[3], hielt sich dann aber von den weiteren Schritten dieser Partei fern und stimmte in der vierten öffentlichen Sitzung mit ‚placet‘. Als er die Konzilsbeschlüsse in seiner Diözese feierlich

[1] *Schulte* a. a. O. 247. [2] Vgl. C. V. 937 c sqq. [3] Ibid. 945 d.

hatte verkünden lassen, wurde er auf den 11. September 1871, nachmittags 1 Uhr ‚ad audiendum verbum regium' vor den ungarischen Ministerrat beschieden, um ihm wegen der Nichtberücksichtigung des kgl. Placetum ‚im Namen Sr. k. und k. Apostolischen Majestät das kgl. Mißtrauen, die Mißbilligung und den Tadel auszusprechen' [1]. Alle übrigen waren auf dem Konzile Definitionsgegner gewesen; nach dem Konzile haben auch sie sich ohne Ausnahme seinen Entscheidungen unterworfen.

Schon am 23. August 1870 schrieb der Nuntius von Wien an den Kardinal Antonelli, er habe aus sicherer Quelle vernommen, daß die Bischöfe Ungarns den übereinstimmenden Beschluß gefaßt hätten, allen Beichtvätern eine Instruktion zuzustellen des Inhaltes, daß sie auf etwaige Anfragen, möchten diese innerhalb oder außerhalb der Beichte geschehen, antworten sollten, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei nach der Entscheidung des Konzils ein Glaubensartikel, den alle Christen im Gewissen annehmen müßten. Auch sei beschlossen worden, jeder Bischof solle unter Berücksichtigung der in den verschiedenen Diözesen sehr verschiedenen Verhältnisse und unter Beobachtung der Regeln der Klugheit, früher oder später, aber sobald als möglich das Unfehlbarkeitsdekret veröffentlichen [2].

Als dann die Regierung auf den unglücklichen Gedanken kam, zur Verhinderung der Publikation das längst begrabene ‚Placetum regium' wieder ins Leben zu rufen [3], legte der Erzbischof Simor von Gran als Primas von Ungarn am 19. November 1870 im Namen aller ungarischen Bischöfe dagegen beim Kaiser und Könige Verwahrung ein [4]. Auch ließ er sich dadurch keineswegs abhalten, in nicht weniger als drei verschiedenen, aufeinanderfolgenden Pastoralschreiben Klerus und Volk mit Inhalt und Bedeutung des neuen Dogmas bekannt zu machen [5]. Wie Simor publizierten das Dogma noch im Laufe des ersten Jahres nach der Vertagung des Konzils die Bischöfe Kovács von Fünfkirchen [6], Zalka von Raab [7], Peitler von Waitzen [8], Perger von Kaschau [9] und Biró de Kezdi-

---

[1] Amtsblatt vom 12. Sept. 1871; s. *Friedberg,* Aktenstücke S. 781.

[2] Brief im Archive.

[3] Siehe C. V. 1724 sq. [4] Ibid. 1724 a sqq. 996 b.

[5] 1. De traditione ecclesiae Hungaricae pro Infallibilitate (8. Sept. 1871), 62 p. 4°. 2. De traditione catholica (18. Dez. 1871), 88 p. 4°. 3. Explicatio ambarum Constitutionum Concilii Vaticani (15. Aug. 1872), 96 p. 4°.

[6] C. V. 1004 a. [7] Ibid. 1002 a. [8] Ibid. 1000 d.

[9] Ibid. 1003 a sq.

Polany von Szatmár[1]. Die übrigen scheinen mit Rücksicht auf die feindliche Haltung der Regierung von einer besondern Verkündigung, die ja an sich nicht erforderlich war, abgesehen zu haben. Doch erklärten alle entweder dem Wiener Nuntius oder auch unmittelbar dem Papste ihre Zustimmung zu den vatikanischen Dekreten. Dazu gehörten der Erzbischof Vancsa von Fogaras, rit. rum.[2], die Bischöfe Szabó von Steinamanger[3], Ranolder von Veszprém[4], Lipovniczki von Großwardein, rit. lat.[5], Smiciklas von Kreutz[6], Bonnaz von Csanád[7], Pankowics von Munkács[8] und Fogarasy von Siebenbürgen[9]. Bei zwei ungarischen Mitgliedern der Minderheit war, wie wohl zu erwarten stand, die Unterwerfung mit besondern Schwierigkeiten verbunden, bei Erzbischof Haynald von Kalocsa und Bischof Stroßmayer von Diakovár.

Über das Verhalten des Erzbischofs Haynald berichtet Nuntius Falcinelli am 22. April 1871 an den Kardinalstaatssekretär[10]. Die ungarischen Bischöfe waren nach Beendigung der sog. Autonomiekonferenzen[11] zusammengetreten, um über die Zustimmung zu den Beschlüssen des Vatikanums zu beraten. Da man allgemein dahin neigte, sich zu unterwerfen, machte Bischof Perger von Kaschau den Vorschlag, es sollten alle zusammen eine gemeinsame Zustimmungserklärung erlassen. Dagegen sei aber Erzbischof Haynald in einer leidenschaftlichen Rede aufgetreten, und als er bemerkte, wie wenig Anklang er bei seinen Zuhörern fand, habe er in großer Erregung die Versammlung verlassen, um nicht mehr wiederzukehren. Der Vorschlag Pergers mußte jetzt natürlich fallen gelassen werden, und die Bischöfe trafen, wie wir oben zeigten, unabhängig voneinander ihre Maßnahmen.

Erzbischof Haynald aber zögerte mit der Zustimmung, bis ihm zu Anfang Juni Kardinal Antonelli durch den Wiener Nuntius ein ziemlich kräftiges Schreiben sandte. Es forderte ihn auf, in Rom

---

[1] Ibid. 1002 a. — Also haben, Simor und Jekelfalusy eingerechnet, schon im ersten Jahre sieben ungarische Bischöfe das Dogma verkündet, nicht, wie *Schulte*, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe usw. S. 320 behauptet, nur zwei.

[2] Am 9. Dez. 1870 sendet Falcinelli die Erklärung des Erzbischofs an den Kardinalstaatssekretär. Vgl. Brief vom 18. Jan. 1871. — Im Archive.

[3] C. V. 1004 a. [4] Ibid. 999 b. [5] Ibid. 1004 a. [6] Ibid. 1000 c. [7] Ibid. 1000 d. [8] Ibid. 1002 a. [9] Ibid. 1001 b.

[10] Brief im Archive.

[11] In Pest, 9.—31. März 1871. — Die Kroaten, also auch Bischof Stroßmayer, nahmen daran nicht teil.

seine Zustimmung zu den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils zu erklären und alle Dekrete dem Klerus und Volke seiner Diözese amtlich mitzuteilen. Dies verlange erstens das ihm anvertraute Amt, die Herde zu weiden, und zweitens die hohe Stelle, die er in der Kirche einnehme. Dadurch würde er auch die wenig lobenswerte Handlungsweise wieder gutmachen, die er mit einigen andern Bischöfen Ungarns bisher befolgt hätte[1].

Haynald erwiderte darauf in einer längeren Auseinandersetzung vom 15. September 1871. Zunächst spricht er von dem Widerstande, den er auf dem Konzile der beabsichtigten Definition entgegengesetzt habe, den er vor Gott und seinem Gewissen verantworten könne. Ja er würde auch jetzt noch fortfahren, jene Lehre zu bekämpfen, wenn die andern Bischöfe nach der Definition, bei der die Einmütigkeit gefehlt habe, in ihrem Widerstande ausgeharrt hätten. Das sei aber nicht der Fall. Die Bischöfe Deutschlands, Frankreichs, Amerikas und der andern Kirchen, die auf seiner Seite gestanden, hätten jetzt ihre Zustimmung zu jener Lehre erklärt. In Ungarn gebe es nur wenige, die es noch nicht getan hätten. Doch könne ihre geringe Zahl es nicht mehr verhindern, daß die moralische Einmütigkeit, die zur Definierung eines Dogmas notwendig sei, nunmehr als für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vorhanden gelten müsse. Darum unterwerfe er sich als Katholik und erkenne das neue Dogma an. Dagegen könne er der zweiten Forderung des Kardinals, die Dekrete amtlich bekannt zu machen, nicht entsprechen. Dies sei einerseits nicht notwendig, werde aber anderseits von sehr schlimmen Folgen begleitet sein. Von der vorliegenden Erklärung seiner Zustimmung habe er seinen Klerus schon in Kenntnis gesetzt, und sie werde auch den Gläubigen bekannt werden. Alle wüßten ferner von seinem Wunsche, daß jeder Katholik die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils annehmen solle. Es fehle also nur die feierliche Publikation, und diese könne nicht ohne die schlimmsten Folgen vorgenommen werden. Er denke dabei gar nicht an die Strafen, die von seiten des Staates drohten. Es seien Gefahren für die ihm anvertrauten Seelen, welche die gegenwärtige Publikation als unklug erscheinen ließen. Falls Rom mit seinen Ideen nicht einverstanden sei, so stehe nichts im Wege, ihn seines Amtes zu entheben. Er sei bereit, seinen Stuhl einem Nachfolger zu über-

[1] Die im folgenden mitgeteilte Antwort Haynalds, die den Inhalt von Antonellis Schreiben wiedergibt, ist im Archive.

lassen, der weniger Schwierigkeiten habe, die Dekrete zu veröffentlichen.

Im folgenden kommt Erzbischof Haynald auf den von Antonelli ausgesprochenen Tadel zurück, daß sein Verhalten ‚wenig lobenswert‘ gewesen sei. Wenn der Kardinal sein Verhalten mit diesem Tadel belege, so könne er seinerseits das Verhalten der Konzilsleitung ebenso bezeichnen. Ob es denn lobenswert gewesen sei, daß nach Einführung der Frage über die päpstliche Unfehlbarkeit das Postulat, alle gegen die Lehre bestehenden Schwierigkeiten vorher einer genauen Prüfung zu unterwerfen, abgewiesen und dadurch verhindert worden sei, daß alle Väter mit Ruhe und Einmütigkeit die Lehre definierten? Ob es lobenswert gewesen sei, durch Stimmenmehrheit den Schluß der Debatte herbeizuführen und dadurch vielen Vätern die Begründung ihres Votums unmöglich zu machen? Ob endlich jene stürmische Eile lobenswert gewesen sei, mit der man in der größten und für manche Väter unerträglichen Sommerhitze die Sitzungen fortgesetzt habe? Über die Geschäftsordnung wolle er weiter nichts sagen, da die Minoritätsbischöfe durch ihre wiederholten schriftlichen Proteste ihre Ansicht darüber hinreichend bekundet hätten. Aber als wenig lobenswert möchte er noch die Art und Weise bezeichnen, in welcher die Kardinalpräsidenten, namentlich einer derselben, die Bischöfe auf dem Konzil behandelt hätten. — Es ist, wie man sieht, die abermalige Wiederholung jener Klagepunkte, die wir im Verlaufe der Konzilsverhandlungen bis zum Überdrusse haben vorbringen und widerlegen hören.

Doch blieb der Erzbischof der in seinem Briefe ausgesprochenen Unterwerfung treu. Ja er tat noch mehr. Er versammelte am 25. Oktober seinen Klerus zu einer Diözesankonferenz, auf der er nochmals folgende Erklärung abgab: ‚Nachdem die vatikanischen Dekrete mit kaum bekannter Ausnahme von allen Bischöfen der katholischen Welt akzepiert worden sind, so ist jeder Katholik, mag seine individuelle und wissenschaftliche Überzeugung welche immer [gewesen] sein, verpflichtet, diese Doktrinen als von Christus durch Petrus erflossene Lehren der Kirche zu betrachten und als solche anzunehmen und zu befolgen.‘ In diesem Sinne habe er seine persönlichen Anschauungen dem Urteile der Kirche unterworfen und in Rom erklärt, daß er die vatikanischen Dekrete als katholische Lehren vortragen und auch durch seinen Klerus vortragen lassen werde[1].

---

[1] *Friedberg,* Aktenstücke S. 782.

Damit gab sich Rom zufrieden. Kardinal Antonelli schrieb am 11. November 1871 an Haynald, er habe seinen Brief vom 15. September dem Papste mitgeteilt. Dieser sei zwar durch manche in demselben enthaltenen Punkte schmerzlich berührt worden, habe aber auch einen großen Trost aus der Nachricht geschöpft, daß der Erzbischof die vom Vatikanischen Konzile definierten Lehren ohne Ausnahme aufrichtig annehme und nach den Umständen der Zeit dem Klerus und Volke verkündigen und einprägen wolle. In unsern schlimmen Zeiten den Glauben verschweigen, heiße ihn verraten. Die Unkenntnis jener Lehren dürfe der Bischof bei seiner Herde nicht dulden, noch weniger aber Widerstand gegen dieselbe. Wer die Ökumenizität des Vatikanischen Konzils leugne oder sich seinen Definitionen widersetze, höre auf Katholik zu sein und dürfe nicht zu den Sakramenten zugelassen werden[1].

Über das Verhalten, das der Bischof Stroßmayer in den ersten Zeiten nach dem Konzile beobachtete, sind wir leider nur einseitig berichtet. Er scheint mit Rom weder durch einen direkten Briefwechsel noch durch die Vermittlung des Wiener Nuntius verkehrt zu haben, da sich keine Spuren einer solchen Korrespondenz vorfinden. Die Angelegenheiten seiner Diözese beim Vatikan ließ er durch seinen Kanonikus Vorsac, Priester an der slavischen Nationalkirche S. Girolamo de' Schiavoni in Rom, besorgen. Aber die mit demselben ausgetauschten Briefe sind uns unbekannt geblieben. Auch in der Briefsammlung des Kardinals Schwarzenberg, der wir schon manchen Aufschluß verdanken, findet sich von Bischof Stroßmayer kein einziges Schreiben. Da derselbe aus gleich zu erwähnenden Gründen sich auch jeder öffentlichen Kundgebung enthielt, so bleiben nur noch seine von Schulte veröffentlichten Briefe an die Häupter der altkatholischen Bewegung übrig, die freilich ihren Verfasser in keinem allzu günstigen Lichte erscheinen lassen. Sie sind durchweg sehr lang, als ob der Schreiber an kein Ende kommen könnte, so daß er sich selbst das eine Mal bewogen fühlt,

[1] Abschrift im Archive. — Die Lehre Haynalds, daß zur Rechtskräftigkeit des Unfehlbarkeitsdekretes die nachträgliche Zustimmung der in der vierten öffentlichen Sitzung fehlenden Bischöfe notwendig gewesen sei, war unrichtig. Die Hauptsache aber war, daß er die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit annahm. Denn damit mußte er auch anerkennen, daß das Dekret ohne Zustimmung der Minoritätsbischöfe rechtskräftig war: Wenn der Papst aus sich selbst eine Lehrfrage entscheiden kann, so kann er es auch auf dem Konzile trotz des Widerspruches einer Minderzahl von Bischöfen.

den Adressaten um Verzeihung dafür zu bitten, daß er ‚so ex abundantia cordis‘ rede[1], ein anderes Mal in die Worte ausbricht: ‚Ignosce, frater reverend[me] loquacitati meae!‘[2] Sie sind voll von rhetorischen Wendungen und Übertreibungen, die den Eindruck hervorrufen, als ob das Ganze weniger das Ergebnis ruhiger Überlegung als vielmehr der Erguß eines im Augenblicke überwallenden Gefühles wäre.

Gleich der erste Brief, den Schulte mitteilt, ist dafür ein sprechendes Beispiel. Bischof Stroßmayer bittet darin den Professor Reinkens, der Vermittler seiner Antwort an das bekannte Bonner Komitee zu sein[3]. Er habe seine zu Rom vertretene Überzeugung noch nicht geändert, ‚daß das Konzil vom Vatikan jene Freiheit entbehrt hat, die notwendig war, um es zu einem wahren Konzile zu machen und um es nur zu berechtigen, Beschlüsse zu fassen, die geeignet wären, das Gewissen der ganzen Welt zu binden‘[4]. Die Geschäftsordnung sei der Ausfluß einer Absolutie gewesen, die dem Geiste des Christentums und dem wahren Organismus der Kirche vollkommen widerspreche. Bei den Verhandlungen sei alles, was geeignet war, eine Diskussion zum Werkzeuge für eine vorgefaßte Meinung zu machen, ‚in ausgiebigster und, es kann wohl gesagt werden, in unverschämtester Weise in Anwendung gebracht worden‘. ‚Und als endlich auch dies nicht zu genügen schien, da schritt man zur offenen Verletzung jener uralten katholischen Grundsätze: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus. Es war mit einem Worte die nackteste und gräßlichste Ausübung der päpstlichen Infallibilität notwendig, um die Infallibilität zum Dogma erheben zu können.‘[5] In ähnlich heftigen Äußerungen ergeht sich der Bischof dann über die Fuldaer Versammlung, über den Raub des Kirchenstaates, über die Notwendigkeit der Teilnahme der Bischöfe an der Ausübung der kirchlichen Lehrgewalt. Je näher er indes dem Ende kommt, desto ruhiger, ja man könnte sagen kleinlauter wird der Ton. Zwar bittet er den Professor nochmals, in den oben erwähnten Beziehungen der Dolmetsch seiner Gesinnung bei den Bonner Freunden zu sein, unterläßt es jedoch nicht beizufügen: ‚ohne indes noch jetzt etwas in der Öffentlichkeit verlauten zu lassen‘. Seine Lage sei zu abhängig und zu unsicher. Er stehe (wegen seiner slavenfreundlichen Bestrebungen) mit der Regierung

---

[1] An Reinkens. *Schulte,* Altkatholizismus S. 253.
[2] An Dupanloup. Ebd. S. 259. [3] 27. Nov. 1870.
[4] *Schulte* a. a. O. S. 251 f. [5] Ebd. S. 252.

sowohl in Wien als auch in Pest in Opposition. Beide würden sich seiner lieber heute als morgen entledigen, was er nicht in seinem persönlichen Interesse, sondern in jenem seines armen und unglücklichen Volkes nach Möglichkeit zu verhindern habe. — Darum müsse er jeden Schein eines Vordrängens meiden und die Initiative in der Konzilsfrage dem Episkopate Ungarns überlassen. Der Schluß aber kann bereits als eine förmliche Absage an die Neuerer aufgefaßt werden, indem der Bischof erklärt, falls er noch dazu kommen sollte, an einer kirchlichen Reformbewegung teilzunehmen, so würde er dieselbe in einer solchen Weise durchführen, daß dabei das Band der Einheit nicht zerrissen werde[1]. Das Ende des Briefes ist also beim geraden Gegenteile dessen angelangt, was die anfänglichen Auslassungen erwarten ließen. Wenn der Bischof freilich seine auf dem Konzile geäußerte Gesinnung noch einmal in den schärfsten Tönen wiederholt, so erklärt er doch zuletzt nicht minder deutlich, daß er für eine etwa beabsichtigte Rebellion nicht zu haben sei.

Indes die Bonner und Münchener Kirchenfeinde waren nicht so leichter Dinge abzuschütteln. Anfang Juni 1871 trat Professor Friedrich mit dem unverhohlenen Ansinnen an Stroßmayer heran, ‚ob er nicht gewillt sei, einen neuen Bischof zu konsekrieren, um den sich die Opposition scharen und der exkommunizierten Geistlichkeit ihre geistlichen Funktionen fortsetzen könnte‘ [sic!][2]. Darauf konnte und wollte aber Bischof Stroßmayer nicht eingehen. Er bat also am 10. Juni den Stiftspropst Döllinger, dem Bittsteller mitzuteilen, was er schon früher an Reinkens geschrieben hatte: Da er sowohl der österreichischen als auch der ungarischen Regierung ein Dorn im Auge sei, müsse er sich stille halten, um nicht völlig beiseite geschoben zu werden, darum könne er ‚für jetzt wenigstens‘ den Antrag nicht annehmen. Im übrigen ist jedoch auch dieser lange Brief[3] voll des Geistes, der in den ‚Römischen Briefen vom Konzile‘ weht. Letzteres Machwerk hatte der Bischof schon am 4. März[4] ‚die getreueste und beste Geschichte des Konzils‘ genannt, ein Lob, das er auch jetzt wiederholt.

Als Beilage sendet Bischof Stroßmayer dem Münchener Gelehrten die Abschrift eines lateinischen Aktenstückes, das er am 23. Januar

---

[1] *Schulte* a. a. O. S. 254.

[2] Ebd. S. 256. Der Satz scheint übrigens durch Schulte verstümmelt zu sein.

[3] Ebd. S. 255—258. [4] An Döllinger. Ebd. S. 254.

an Bischof Dupanloup geschickt hatte [1]. Dieser hatte in Diakovár angefragt, ob man vielleicht von Rom aus einen Versuch gemacht habe, die Anerkennung der Konzilsbeschlüsse zu erzwingen. Darauf erwidert Stroßmayer: ‚Positiv hat Rom noch keine der von Ihnen befürchteten Maßregeln gegen mich in Anwendung gebracht, negativ dagegen verfährt es in einer Weise, daß über seine Absichten ein Zweifel nicht bestehen kann. Ich mußte mich nämlich wegen mehrerer wichtiger Angelegenheiten nach Rom wenden. Während ich nun früher immer ziemlich schnell die gewünschte Antwort erhielt — meine Geschäfte in Rom besorgt ein gelehrter und tätiger Mann, der Ihnen bekannte Kanonikus [Vorsac] —, habe ich dieses Mal nicht nur seit langer Zeit noch keinen Bescheid bekommen, nein, mein Kanonikus teilt mir sogar mit, ein solcher Bescheid werde überhaupt nicht erfolgen, wenn ich mich nicht den Konzilsdekreten unterwerfe. Die römische Kurie habe den Plan, überhaupt auf diese Weise den ihr gebührenden Gehorsam zu erzwingen, sie werde es zuerst gegen die widerspenstigen Bischöfe im einzelnen tun, dann alle zusammen zur gehorsamen Unterwerfung auffordern und gegen die Hartnäckigen die Exkommunikation aussprechen. So behauptet mein Kanonikus, ja auch mein alter Freund Theiner, die mir beide den Rat geben, mich wenigstens äußerlich zu unterwerfen, da die meisten Minoritätsbischöfe bereits nachgegeben hätten und ich meinem Volke noch notwendig sei.‘ [2] Im folgenden wiederholt Bischof Stroßmayer seine Auslassungen gegen das Konzil, die wir im Briefe an Reinkens gelesen haben, und kommt darauf zu dem Schlusse: ‚Ich kann in keiner Weise die Legitimität des Vatikanischen Konzils anerkennen noch die Gültigkeit seiner Beschlüsse zugeben . . . Die Absicht der römischen Kurie, durch Verweigerung der nötigen Dispensen die Bischöfe zur Unterwerfung zu zwingen, ist ein Mißbrauch, der in Wahrheit den Namen Tyrannei verdient.‘ [3]

Das ist nun gewiß ein falsches Urteil. Im Gegenteile war die Verzögerung der erbetenen Fakultäten wohl das mildeste Mittel, das man in Rom anwenden konnte, um die wenigen noch rückständigen Bischöfe zur Besinnung zu bringen. Oder hätte Rom es denn zulassen dürfen, daß auch nur ein einziger Bischof jene unumstößlich wahre Lehrentscheidung auf die Dauer verleugnete? Wäre das nicht eine unmittelbare Gefährdung der kirchlichen Glaubenseinheit gewesen? Daß der Papst die Absicht gehabt hätte, alle

[1] Ebd. S. 258—261. [2] Ebd. S. 258. [3] Ebd. S. 259.

widerspenstigen Bischöfe auf einmal zur Unterwerfung aufzufordern und nötigenfalls zu exkommunizieren, wie Kanonikus Vorsac seinem Bischofe meldete, wird durch keine andere Nachricht bestätigt. Sicher dagegen ist, daß ein Bischof, der im Widerstande verharrte, sich dadurch selbst von der katholischen Kirche getrennt hätte. Daß Bischof Stroßmayer aber den Vorschlag einer bloß äußerlichen Unterwerfung überhaupt keiner weiteren Erwägung würdigte, kann man ihm zur Ehre anrechnen.

Schulte druckt noch vier weitere Briefe Stroßmayers ab, einen an Döllinger, zwei an Acton und einen an Reinkens, die uns jedoch nichts Neues melden [1]. Der letzte Brief datiert vom 2. Oktober 1871.

Am 20. Dezember 1871 erließ der Kanonikus Vorsac im Namen seines Bischofs eine Erklärung wegen der demselben fälschlich zugeschriebenen Konzilsrede [2] und anderer gegen dessen Person verbreiteten Lügen, wobei er bemerkt, dem Bischofe seien von den Liberalen die glänzendsten Anerbietungen gemacht worden, um ihn zu bewegen, sich an die Spitze der Protestkatholiken zu stellen [3]. Dann versagen eine geraume Zeit lang die Nachrichten. Aber in dieser Zwischenzeit muß sich die Wandlung vorbereitet und entwickelt haben.

Am 26. Dezember 1872 ließ Bischof Stroßmayer die Konzilsdekrete in seinem Diözesanblatte, dem ‚Glasnik', verkündigen [4], und bald darauf überreichte er dasselbe persönlich dem Heiligen Vater in Rom [5]. Seine Unterwerfung war nicht bloß eine äußerliche, sondern eine wahrhaft aufrichtige, wie dies der Bischof nachher noch bei vielen Gelegenheiten in beredten Worten bestätigte. In feierlicher Weise geschah dies in dem Hirtenbriefe vom 4. Februar 1881 über die hll. Cyrillus und Methodius, die Apostel der Slaven, und später noch öfters, wenn ihm von seinen Verleumdern wieder und wieder die gefälschte Konzilsrede zur Last gelegt wurde [6].

---

[1] *Schulte* a. a. O. S. 261 ff. [2] S. oben S. 189 [2].

[3] Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 27, S. XXXV.

[4] So wenigstens *Schulte* a. a. O. S. 263. [5] C. V. 999 c.

[6] So schreibt er noch am 19. August 1890 an den Fürstbischof von Brixen, in dessen Sprengel die Rede von neuem aufgetaucht war: ‚Die Rede, die ich angeblich im Konzil vom Vatikan gehalten haben soll und die seit beiläufig zwanzig Jahren von Zeit zu Zeit in verschiedenen Gegenden der Welt unter meinem Namen verbreitet wird, ist ein elendes Machwerk, kaum der Erwähnung wert, wenn die Feinde der Kirche und des Heiligen Stuhles sich derselben nicht bedienen würden, um mich zu verleumden, um meine Autorität zu untergraben und zugleich, um unschuldige und schwache Seelen zu verführen oder wenigstens an

Von den Schweizer Bischöfen hatte allein der Bischof Greith von St Gallen sich der Konzilsminderheit beigesellt und an den Versammlungen bei Kardinal Rauscher und den dort gefaßten Beschlüssen teilgenommen. Er war kein Gegner der Lehre selbst, sondern bekämpfte nur die Opportunität ihrer Definition. Nachdem er in der 80. Generalkongregation, am 1. Juli, noch einmal das Wort genommen hatte [1], erbat und erhielt er wegen seines leidenden

---

ihrem Glauben irre zu machen. . . . Vor beiläufig zwanzig Jahren hat ein unglücklicher, apostasierter Priester dieses elende Machwerk einer Rede mir unterschoben, um seinen häretischen Lehren und seinen perversen Intentionen Vorschub zu leisten. Derselbe unglückliche Priester hat indessen am Ende seines Lebens Buße getan und hat den Priester, vor dem er seine letzte Beicht abgelegt, gebeten, mir zu schreiben und mich um Verzeihung zu bitten. . . . Dieser Brief wird in meinem Archive aufbewahrt, und ich habe seinen Inhalt auch Rom bekannt gegeben. . . . Sie haben recht, hochwürdigster Herr, und ich danke Ihnen innigst dafür, daß Sie diese Rede für unecht und mir fälschlich und verleumderisch unterschoben hielten. Ich halte es für die höchste Gnade Gottes, daß ich im Schoße der katholischen Kirche geboren und erzogen wurde, und ich bitte Gott innigst, so wie ich schon stets bat, mich eher tausendmal sterben zu lassen, als daß ich je ein Wort ausspreche oder niederschreibe, das nicht Anbetung [sic], Ehrfurcht, Liebe, Hingebung und Gehorsam gegen die Kirche Gottes und ihr ehrwürdiges Oberhaupt wäre. Mir ist die Kirche Gottes und ihr Oberhaupt, ohne das die wahre Kirche nicht einmal gedacht werden kann, die wahre und substantielle Erlösung und das Heil des Menschengeschlechtes. . . . Die Kirche und ihr ehrwürdiges Oberhaupt sind mir das Licht und die Wahrheit der Welt, sie sind mir das einzige Unterpfand des wahren Friedens und der Tranquillität unter den verschiedenen Nationen und Staaten, und wenn heutzutage fast die gesamte Welt sich des wahren Friedens und der wahren Sicherheit nicht erfreuen kann, und wenn wir offenbar alle trüben und verhängnisvollen Zeiten entgegengehen, so geschieht dies hauptsächlich deshalb, weil die höhere Mission, die Dignität und Freiheit der Kirche und ihres ehrwürdigen Oberhauptes nicht gehörig anerkannt, verehrt und geschützt wird. . . . Lieber tausendmal sterben, als je auch mit einem Scheine die Kirche und ihr Oberhaupt zu verletzen; lieber tausendmal sterben, als je in der Verehrung und der schuldigen Verteidigung der Kirche und des Papsttums auch nur um eine Haarbreite nachzulassen. Das sind Prinzipien, für die ich gern mein Leben und meinen letzten Blutstropfen opfern würde.' — In einem aus dem gleichen Anlaß an Bischof Maes von Covington (Kentucky, Nordamerika) gerichteten Schreiben vom 18. Juni 1889 bekennt Bischof Stroßmayer seinen Glauben mit folgenden Worten: ,Summus Pontifex, S. Petri successor, ipsius Iesu Christi Dei et Salvatoris nostri hisce in terris vices subit; ille visibile [ecclesiae?] Dei caput; ille credentium omnium pater; ille supremus gregis dominici pastor; ille *infallibilis et ovium et agnorum omnium in ecclesia Dei doctor* est.' — Diese Briefe wurden uns durch die Güte des hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs Simon Aichner (seit 26. Juni 1904 Erzbischof von Theodosiopolis i. p. i.) zugänglich gemacht.

[1] S. oben S. 445 f.

Zustandes die Erlaubnis zur Abreise und kehrte noch vor den entscheidenden Sitzungen in die Heimat zurück. Hier traf ihn Mitte September einer jener Briefe, wodurch der Kardinal v. Schwarzenberg die Minoritätsbischöfe zusammenzuhalten suchte. Er antwortete am 22. September in einer längeren Ausführung [1], der wir an dieser Stelle folgendes entnehmen:

‚Schon zu Anfang August', schreibt Bischof Greith, ‚wurde mir die Constitutio vom 18. Juli durch den päpstlichen Geschäftsträger in Luzern, Mgr. Agnozzi, wahrscheinlich in der Absicht mitgeteilt, mich zu veranlassen, dieselbe zu verkündigen. Das Begleitschreiben enthielt zwar keine direkte Andeutung hierfür, schloß jedoch ohne die übliche Respektvermeldung mit einem einfachen „ad omnia servitia paratissimus". Darum legte ich es unbeantwortet ad acta.' . . . Später ließ dann derselbe Herr anfragen, ‚ob es bei der waltenden Begriffsverwirrung über die Infallibilitätslehre nicht angezeigt wäre, daß die schweizerischen Bischöfe belehrende Hirtenbriefe an ihre Diözesanen erlassen würden. Ich antwortete ihm, daß ich ein solches Vorgehen für ebenso taktlos als gefährlich halte: es werde den Interessen der Kirche den größten Nachteil bringen, den radikalen Extremisten bei der nächsten Bundesrevision gewünschte Waffen in die Hand drücken, Öl ins Feuer gießen usw. Die Warnung blieb nicht ohne Erfolg, denn bisher wurde die fragliche Constitutio von keinem schweizerischen Bischofe verkündet, noch wurden bis zur Stunde besondere Hirtenbriefe darüber erlassen.'

Greith gibt darauf eine ziemlich eingehende Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse in der Schweiz, auf die wir in anderem Zusammenhange zurückzukommen haben [2]. Dann fährt er mit Bezug auf seine persönlichen Absichten fort: ‚Ich werde die bezügliche Konstitution vorderhand nicht verkünden und dies erst dannzumal tun, wenn das etwaige Vorgehen der andern schweizerischen Bischöfe mich dazu nötigen sollte oder auf förmlichen Befehl von Rom hin. Von einem solchen scheint man aber dort Umgang nehmen zu wollen nach dem Schreiben des Herrn Kardinal Antonelli an die belgischen Bischöfe [3]. Nach Rom wäre ich diesen Winter ohnehin nicht gegangen, und zwar aus Kränklichkeit und Überdruß. Nun werden die nächsten Ereignisse ohnehin die Fortsetzung des Konzils hinausschieben und vielleicht manche Veränderung im Sinne der Selbsterkenntnis und Vereinfachung für die Curia Romana zur Folge haben.

---

[1] Im Archive. [2] S. unten Achtes Kapitel. [3] S. unten Fünftes Kapitel.

‚Was endlich den weiteren Verlauf der Infallibilitätslehre betrifft, erlaube ich mir, meine Ansicht ergebenst dahin zu formulieren: 1. Es wäre für die Minoritätsbischöfe unstatthaft und gefährlich für die heilige Kirche, irgend welche Schritte gegen das neue Dogma zu tun oder Bestrebungen dieser Art, von Priestern oder Laien ausgegangen, zu begünstigen; dagegen mag es für sie wohlgetan sein, sich bei dieser Bewegung so passiv als möglich zu verhalten. 2. Scheint es mir, daß wir uns bei unserer Wachtaufstellung am Rubikon vom Gegner überraschen ließen und viel zu wenig Wert auf die Prioritätsfrage — über die Notwendigkeit des consensus fere unanimis Patrum für dogmatische Konzilienentscheidungen legten. 3. Weil alle ferneren Schritte gegen eine irreformabel gewordene Glaubenslehre erfolglos wären, kann unsere Minorität erst dann einige Hoffnung auf Ergänzung dieser materiell wahren Lehre haben, wenn es gelingt, den nächstfolgenden Papst zu veranlassen, durch eine kommentierende Constitutio apostolica die cooperatio episcoporum bei Glaubensentscheidungen in der ecclesia dispersa festzusetzen, um die allgemeine Beruhigung herzustellen, was allerdings möglich wäre, ohne die Substanz des neuen Dogmas ändern zu müssen.‘

Es ist also vor allem die Frage nach der Beteiligung der Bischöfe an dem Zustandekommen von Glaubensentscheidungen, die Bischof Greith noch beschäftigte, obschon sie doch bei den Konzilsdebatten bereits hinlänglich gelöst worden war[1]. Wenn er sich aber vollends dazu verleiten läßt, den Papst in Person dafür verantwortlich zu machen, daß das Konzil nicht größere Früchte gezeitigt habe, so beweist das, wie sehr er in jenem Augenblicke noch unter dem Drucke der Vorurteile stand, die man von gewisser Seite gegen die Bestrebungen der Konzilsmehrheit wachgerufen hatte. Er schreibt nämlich am Schlusse: ‚Die Erinnerung an die in Rom gemeinsam verlebten Tage ist mit all ihren tröstlichen und trüben Erlebnissen unverwischbar in meinem Herzen eingegraben. Auch jetzt noch kann ich mich der tiefen Bewegungen der Wehmut nicht erwehren, wenn ich erwäge, welch kostbarer Anlaß vorüberging, ohne der Kirche in ihren großen Nöten wesentliche Hilfe zu bringen, und welches unersetzliche Kapital von treuer Liebe und Anhänglichkeit der Heilige Vater um seiner Lieblingsidee willen verlor, welche keinen Katholiken auf dem ganzen Erdenrund gläubiger und besser

[1] S. oben S. 397 ff. 470 ff. 483 f.

macht. Allein dieser große Zwischenakt gehörte noch zur Ergänzung des allgemeinen Elendes, d. i. zum ungeheuern Trauerspiel der Geschichte unserer Gegenwart, wo in der babylonischen Begriffs- und Sprachverwirrung sogar die Guten sich nicht mehr verstehen und wie bei der Zerstörung Jerusalems in den Straßen der heiligen Stadt und bis in den Tempel hinein die Parteien sich gegenseitig bekämpfen, während Titus mit seinem Heere schon vor den Toren steht.'

Diese so geringe Einschätzung der Unfehlbarkeitsfrage beruhte in der Tat auf einer großen Täuschung, wie der Bischof bald einsehen und dann aber auch mit herrlichem Freimute bekennen sollte: nach wenigen Jahren, beim Papstjubiläum von 1877, hat er unter dem Eindrucke der inzwischen über die Kirche dahingegangenen und siegreich bestandenen Heimsuchungen ‚die providentielle Sendung Pius' IX. und des Konzils in wahrhaft erhabener Weise dargestellt' [1].

Zu den Beschlüssen des Konzils, insbesondere zu dem Dekrete von der päpstlichen Unfehlbarkeit, hat Bischof Greith seine feierliche Zustimmung erklärt, bevor noch ein Jahr nach der Niederschrift des obigen Briefes verflossen war. Eine Mitteilung des St Gallener Domvikars Oesch an die ‚Appenzeller Zeitung', daß sein Bischof schon vor der Abreise von Rom seine Unterwerfung unter die Aussprüche des Konzils in die Hände des Papstes gelegt und die spezielle Zustimmung zu dem betreffenden Dogma ausgesprochen habe, wurde durch den bischöflichen Kanzler Linden am 21. April 1871 zwar keineswegs als unrichtig, sondern nur als ‚von jenem Einsender ohne jeglichen Auftrag und ganz eigenmächtig unternommen' bezeichnet. Daran aber schloß Linden die offizielle Erklärung: ‚Im weiteren aber ist die nunmehr durch das ökumenische Konzil vom Vatikan feierlich definierte Lehre selbst von dem Herrn Bischof von St Gallen niemals, weder schriftlich noch mündlich — auch in seinen beiden bezüglichen Konzilsreden nicht — bestritten, wohl aber die Zeitgemäßheit (Opportunität) ihrer dogmatischen Definition beanstandet worden. Da indessen diese Frage durch die wirklich erfolgte Definition längst beseitigt worden, kann man vernünftigerweise über die Zustimmung des Herrn Bischofs zur einmal definierten Glaubenslehre weiter keinen Zweifel haben.' [2] — Im Sommer

---

[1] *A. Baumgartner*, Erinnerungen an Dr K. J. Greith (Freiburg 1884) S. 101.

[2] Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 26, S. LXVIII. *Friedberg*, Aktenstücke S. 208.

desselben Jahres endlich war es kein anderer als der Bischof Greith [1], der jenes berühmte Hirtenschreiben verfaßte, worin die schweizerischen Bischöfe ihre Gläubigen über die Verbindlichkeit und Tragweite des Unfehlbarkeitsdogmas in so ausgezeichneter Weise unterrichteten, daß es auch über die Grenzen der Heimat hinaus die größte Beachtung fand [2] und den Heiligen Vater veranlaßte, in einem eigenen Dankschreiben vom 27. November 1871 seine freudige Genugtuung darüber auszusprechen.

[1] S. *A. Baumgartner* a. a. O. S. 100.
[2] Vgl. *Ollivier* l. c. II, 382.

Fünftes Kapitel.

Die Zustimmung der Minoritätsbischöfe zu den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils. Schluß. — Die übrigen, insbesondere die französischen Bischöfe.

Überraschend schnelle Zustimmung der französischen Minoritätsbischöfe. — Zustimmung Kardinal Mathieus. — Brief an Schwarzenberg über die Stimmung der französischen Minoritätsbischöfe. — Note Antonellis an die Nuntien über die kanonisch vorgenommene Verkündigung der Konzilsdekrete. — Weitere Zustimmungserklärungen: Ginoulhiac. — David. — Marguerye. — Las Cases. — Place. — Bravard. — Sein Brief an den Klerus. — Maret. — Sein Brief an Pius IX. — Er zieht seine Konzilsschriften zurück. — Zustimmung der Pariser theologischen Fakultät. — Dupanloups Brief an Pius IX. — Ollivier über Dupanloups Unterwerfung. — Darboy. — Père Gratry. — Zustimmung der italienischen Minoritätsbischöfe. — Nazari di Calabiana an Schwarzenberg. — Die englischen Minoritätsbischöfe. — Clifford an Schwarzenberg. — Errington an Kardinal Barnabò. — Warum das Volk sich über die Zustimmungserklärungen freute. — Newman. — Die amerikanischen Minoritätsbischöfe. — Kenrick. — Sein Brief an Acton. — Die orientalischen Mitglieder der Minorität. — Patriarch Jussef an Kardinal Barnabò. — Ergebnis.

Bei keinem Teile der Konzilsminorität wäre ein längerer Aufschub der Zustimmung zu den vatikanischen Beschlüssen eher zu verstehen gewesen, als bei den Bischöfen Frankreichs. Schien es doch fast selbstverständlich zu sein, daß die heftigen Schicksalsschläge, die alsbald nach dem 18. Juli über ihr Vaterland hereinbrachen, ihre ganze oberhirtliche Sorge ausschließlich in Anspruch nehmen würden. Dennoch haben von den fünfundzwanzig französischen Minoritätsbischöfen, die in der 85. Generalkongregation mit ‚non placet‘ gestimmt hatten und der vierten öffentlichen Sitzung ferngeblieben waren [1], nur sechs die ausdrückliche Erklärung ihrer Adhäsion bis ins folgende Jahr verschoben. Unter diesen waren zudem fünf Oberhirten von Diözesen, die in besonders hohem Grade von den Drangsalen des Krieges zu leiden hatten, nämlich die Bischöfe

[1] Vgl. Zweiter Band, S. 268.

von Metz, Soissons, Châlons-sur-Marne und Orléans und der Erzbischof von Paris; der sechste war der Bischof von La Rochelle. Alle übrigen haben schon gleich in den ersten Monaten ihr gläubiges Einverständnis mit der Konzilsentscheidung ausgesprochen, und zwar taten es gerade mehrere von den Wortführern in einer Weise, daß dadurch die Lauterkeit ihrer Absichten bei den früheren, oft so lebhaften Debatten wohl außer Frage gestellt wird. Auch sind diese Kundgebungen ein klarer Beweis für das sofortige volle Verständnis, das ihre Urheber der dogmatischen Bedeutung einer konziliaren Definition entgegenbrachten.

Der Erzbischof von Besançon, Kardinal Mathieu, war während der Tagung des Konzils der Mittelpunkt der französischen Definitionsgegner gewesen[1]. Er schrieb am 14. September 1870 dem Kardinal v. Schwarzenberg[2], ein hochgestellter Beamter, die rechte Hand des Staatssekretärs, habe ihm mitgeteilt, daß der Papst gern seine Adhäsion sehen und dadurch in seiner schweren und traurigen Lage sehr getröstet werden würde. Darauf habe er in einem nach Rom gerichteten Briefe sein Benehmen auf dem Konzil gerechtfertigt und versichert, wenn er vorher, und wie er glaube, seiner Pflicht gemäß, der Definition widerstanden habe, so werde er jetzt, nachdem die Entscheidung gefallen sei, derselben gleichwie die einfachen Gläubigen anhängen. Die (vom 8. August datierte) schriftliche Erklärung, die er dem Heiligen Vater zu dessen großer Freude habe überreichen lassen, lautete: ‚Ego profiteor me pure et simpliciter, toto corde et animo adhaerere definitionibus dogmaticis a Sanctitate Tua prolatis in sessione Concilii Vaticani die 18 Iulii currentis anni habita.‘[3] Schon am 21. September schrieb Kardinal Mathieu zum zweitenmal nach Prag zur Beantwortung eines Briefes vom 8. September, der inzwischen in Besançon eingetroffen war und in welchem der Prager Oberhirte seine eigenen, uns bekannten Absichten betreffs der Konzilsdekrete auseinandergesetzt hatte. Mathieu erklärt sich mit dem Vorhaben Schwarzenbergs einverstanden, da eine eigene Publikation nicht stattzufinden brauche. Darauf bemerkt er weiter, der Verkehr mit den andern Bischöfen Frankreichs sei wegen des Krieges sehr erschwert, aber ‚aus dem, was mir mehrere von ihnen gesagt oder geschrieben haben, erkenne ich, daß die allgemeine Stimmung unter den französischen Minoritätsbischöfen nicht

---

[1] S. Zweiter Band, S. 68. 71 usw. [2] Brief im Archive.
[3] Auch abgedruckt in Acta etc. IV b, 524.

dahin geht, dem Papste oder dem Konzile wegen der Beschlüsse vom 18. Juli weitere Vorstellungen zu machen. Sie nehmen rückhaltlos das Geschehene an und wollen sich in eine Diskussion über die Ökumenizität des Konzils, welche die größten Schwierigkeiten und die schlimmsten Ärgernisse mit sich bringen würde, nicht weiter einlassen‘ [1].

So war es in der Tat. Auch bestätigte sich die Befürchtung nicht, die der Pariser Nuntius am 2. August dem Kardinal Antonelli gegenüber ausgesprochen hatte [2], es möchten etwa einige Bischöfe das Unfehlbarkeitsdekret für unverbindlich erklären, weil es noch nicht in kanonischer Weise veröffentlicht worden sei. Der Kardinalstaatssekretär wurde dadurch zu einem Rundschreiben an die päpstlichen Nuntien vom 11. August veranlaßt, in welchem die Rechtsfrage mit aller erwünschten Deutlichkeit erörtert war [3].

Antonelli schrieb: ‚Es ist zur Kenntnis des Heiligen Stuhles gekommen, daß einige Gläubige und vielleicht auch der eine oder andere Bischof der Ansicht sind, die in der Sitzung des ökumenischen Vatikanischen Konzils vom 18. Juli verkündete apostolische Konstitution sei so lange nicht verpflichtend, als sie nicht durch einen ferneren Akt des Heiligen Stuhles feierlich bekannt gemacht worden sei. Wie ganz verkehrt diese Voraussetzung ist, wird jedermann leicht begreifen können. Die besagte Konstitution ist der Gegenstand der allerfeierlichsten Bekanntmachung gewesen, die es nur geben kann, an dem nämlichen Tage, an welchem das Oberhaupt der Kirche sie in Gegenwart von mehr denn fünfhundert Bischöfen in der vatikanischen Basilika feierlich bestätigt und verkündet hat. Außerdem ist sie unter den üblichen Formalitäten an jenen Orten Roms angeschlagen worden, an denen dies dem Herkommen gemäß zu geschehen pflegt, obschon dasselbe im vorliegenden Falle gar nicht erforderlich war. Infolgedessen ist sie, nach der bekannten Regel, für die ganze katholische Welt verpflichtend geworden, ohne daß noch irgend eine andere Publikation vonnöten wäre.‘

Wir haben bereits gesehen, daß sich die deutschen Bischöfe in ihrem Fuldaer Hirtenbriefe diesen Rechtsgrundsatz zu eigen machten, ohne deshalb der größeren Mehrzahl nach auf eine weitere besondere

---

[1] Brief im Archive. [2] Acta etc. IVb 516.

[3] C. V. 1715 d. — Von der Brüsseler Nuntiatur kam es an die ‚Gazette de Liège‘, die es am 18. August veröffentlichte. Das ist wohl der Grund, weshalb es gewöhnlich als Schreiben an den Nuntius in Brüssel zitiert wird. So z. B. *Friedberg,* Aktenstücke S. 53.

Bekanntmachung der Konzilsdekrete zu verzichten[1]. Viele französische Bischöfe dagegen betrachteten sich durch den Erlaß des Staatssekretärs von einer nochmaligen amtlichen Bekanntmachung entbunden, zumal da die Dekrete schon durch die Tagesblätter zur allgemeinen Kenntnis gekommen waren und das katholische Volk in Frankreich, anders als in Deutschland, der Unfehlbarkeitslehre von vornherein in seiner großen Gesamtheit angehangen hatte. Um so mehr beeilten sie sich, in Briefen voller Ergebenheit dem Heiligen Vater zu Rom ihre persönliche Unterwerfung anzuzeigen.

Acht Tage nach Kardinal Mathieu richtete der Primas von Frankreich, Erzbischof Ginoulhiac von Lyon, ein Dank- und Ergebenheitsschreiben an Pius IX., in welchem es heißt: ‚Es drängt mich um so mehr, diese meine Herzensgesinnung gegen Eure Heiligkeit und den Apostolischen Stuhl zum klaren Ausdrucke zu bringen, als dieselbe vielleicht wegen meines Verhaltens auf dem Konzile von gewissen Leuten in Zweifel gezogen werden könnte, die nicht einsehen oder nicht einsehen wollen, daß die Bischöfe auf den Konzilien sozusagen eine doppelte Rolle zu spielen haben, einmal als Richter in Glaubenssachen und dann als einfache Gläubige. Und wie sie als Richter, je nachdem es das Gewissen fordert, ihre Stimme für oder gegen abzugeben haben, ebenso sind sie verpflichtet, ein Konzilsdekret, das die Bestätigung des Papstes erhalten hat, als gläubige Christen ohne weiteres anzunehmen und nach Maßgabe ihrer Stellung zu verteidigen. Heiligster Vater, das habe ich schon in jener Versammlung der Bischöfe erklärt, die sich der Abstimmung enthalten zu müssen glaubten. Sobald ich deshalb hörte, daß die erste Konstitution über die Kirche von Eurer Heiligkeit in feierlicher Weise gebilligt und bestätigt worden sei, habe ich dieselbe mit aufrichtiger Unterwerfung des eigenen Sinnes angenommen und den darin enthaltenen Definitionen aus voller Herzensüberzeugung beigestimmt. Jetzt aber ist es meine eifrige Sorge, das Zeugnis meiner Zustimmung in die Hände Eurer Heiligkeit niederzulegen mit der innigen Bitte, dasselbe gnädig aufzunehmen.‘[2]

Das sind würdige Worte eines Kirchenfürsten, der sich seiner bischöflichen Vorrechte, aber auch nicht weniger klar seiner Pflichten als Glied der einen großen Herde bewußt war, die Christus dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern zur Leitung und Belehrung übergeben hat.

---

[1] S. oben S. 546. [2] Schreiben vom 16. August 1870. Acta etc. IV b, 543.

Ganz die gleiche sichere dogmatische Auffassung zeigt das Schreiben, das Bischof David von St-Brieuc am 25. Oktober dem Heiligen Vater übersandte. Auch hier finden wir zuerst die feierliche Beteuerung, daß er auf dem Konzile als Richter, ganz seinem Gewissen folgend, mit reiner Absicht und aufrichtiger Gesinnung gesprochen und geurteilt habe. Dann aber fährt der Bischof fort: ‚Niemals ist es mir aber auch nur den geringsten Augenblick in den Sinn gekommen, daß, wenn ein Konzilsdekret einmal vom Heiligen Stuhle bestätigt und in der herkömmlichen Weise erlassen worden wäre, ich demselben widerstreiten könnte. Ich will den Glauben meiner Väter bis zum letzten Lebenshauche treu bewahren.... Das erste Wort, das meine Priester nach meiner Rückkehr vom Vatikanischen Konzil aus meinem Munde vernahmen, war dieses: „Wie ich in meiner Diözese der erste an Würde bin, so will ich auch der erste im Gehorsam sein."'[1] — Der Heilige Vater war durch dieses Schreiben so erfreut, daß er in einem eigenen herzlichen Breve vom 12. Dezember seiner Genugtuung darüber Ausdruck gab[2].

Am ehesten von allen französischen Minoritätsbischöfen hat Bischof Marguerye von Autun dem Heiligen Vater seine Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse angezeigt. Er tat es mündlich schon vor der vierten öffentlichen Sitzung. Er wiederholte seine Erklärung in einem Hirtenbriefe vom 5. August und noch einmal in einem an den Papst gerichteten Schreiben vom 22. desselben Monats[3].

Am Tage nach der Definition konnte Bischof Las Cases von Constantine dem Papste[4] ‚in aller Wahrheit und in der Fülle und sichern Zuversicht seines Glaubens sagen: „Heute glaube ich um so fester an die Unfehlbarkeit, je weniger ich es gestern tat."'[5] Am 28. Juli übersandte Bischof Gueullette von Valence die Zustimmungserklärung[6], am 1. August Bischof Grimardias von Cahors[7], am 3. August Bischof Colet von Luçon[8].

---

[1] Acta etc. IV b, 698. C. V. 1001 a.

[2] Civiltà Cattolica 1871, Ser. 8, vol. 1, p. 731. — Bezüglich der oben wörtlich angeführten Erklärung Davids sagt der Papst: ‚Nihil certe Nobis contingere poterat optatius hac declaratione, nihil quod iucundius animum Nostrum tot oppressum angoribus recrearet, potissimum cum praecedentem ipsa prodiderit ingenii tui comparationem Nobis hactenus incompertam.'

[3] C. V. 998 b. [4] *Ollivier* l. c. II, 376.

[5] S. sein herrliches Testament C. V. 1002 b sqq.

[6] C. V. 1001 b. [7] Ibid. 1001 c. [8] Ibid. 1001 a.

Bischof Place von Marseille, der, wie wir früher[1] sahen, eine Zeitlang zu seinem infallibilistisch gesinnten Klerus in unerfreulichen Gegensatz getreten war, schrieb am 4. August an seine Diözesanen: ‚Da die beiden Dekrete, die das Konzil erlassen hat und welche die Bestätigung des Heiligen Vaters empfangen haben, bekannt sind . . ., so verlangen der Friede der Kirche und die Pflicht, die heilige Eintracht in derselben zu bewahren, daß diese Konstitutionen von allen Kindern der Kirche mit Folgsamkeit, Ehrerbietung und Unterwürfigkeit angenommen werden, und ich bin überzeugt, daß niemand diese Pflicht verletzen wird.‘[2]

Auch der Bischof Bravard von Coutances hat noch im August des Jahres 1870 die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit seinem Klerus amtlich mitgeteilt. Über die Konzilsverhandlungen und seine persönliche Stellung auf dem Konzile schrieb er folgendes: ‚Ich sage euch nicht, mit welch ängstlicher, andauernder Sorgfalt, mit welchen Studien und Nachforschungen in Schrift und Tradition diese so wichtige Angelegenheit behandelt worden ist. . . . Ich will euch auch nicht sagen, welchen Teil ich selbst an dieser Angelegenheit genommen habe: Alles, dessen ich euch versichern kann, ist dies, daß ich immerdar in meinem redlichen Herzen aufrichtige, reine und heilige Absichten gehegt habe, aus lauterster Liebe zur Kirche und zum Heiligen Vater; daß meine Reden und Handlungen einzig und allein durch mein Gewissen bestimmt worden sind, dessen tiefe und erleuchtete Überzeugungen kein Mensch auf Erden zu tadeln berechtigt ist, ebensowenig, wie irgend jemand das Recht hat, die Lauterkeit des Richters eines unserer obersten Gerichtshöfe in Zweifel zu ziehen, auch wenn er entgegengesetzter Meinung als mehrere andere ist. — Heute, da alles beendet, da das Urteil gesprochen ist, schweige ich und unterwerfe mich in der innersten Überzeugung (recueillement) meines katholischen Glaubens, gelehrig den im Konzile getroffenen Entscheidungen, und bitte Gott, daß er daraus seine Ehre und das Heil unserer Religion erwachsen lassen möge.‘[3]

Im September zeigten die Bischöfe Sola von Nizza[4] und Ramadié von Perpignan[5] ihre Zustimmung zu den Konzilsbeschlüssen

[1] Zweiter Band, S. 568 ff. und oben S. 281.

[2] Acta etc. IV b, 706. — Damit erledigt sich die Bemerkung Friedbergs (Aktenstücke S. 63) aus dem Jahre 1872, daß jetzt alle französischen Bischöfe bis auf den Bischof von Marseille mit der Proklamation des Dogmas vorangegangen seien.

[3] Rundschreiben vom 23. August 1870. Acta etc. IV b, 692 sq.

[4] C. V. 1000 c. [5] Ibid. 1001 b.

an. Ihnen folgten im Oktober noch die Bischöfe Rivet von Dijon[1], Guilbert von Gap[2] und Callot von Oran[3], im November die Bischöfe Hugonin von Bayeux[4], Foulon von Nancy[5] und Cuttoli von Ajaccio auf Korsika[6].

Unser besonderes Interesse verdient das Benehmen, das der Bischof Maret von Sura i. p. i. den Konzilsbeschlüssen gegenüber beobachtet hat. Sein großes Werk ‚Du Concile général' war ja schon durch die bloße Ankündigung im Jahre 1868 und noch mehr durch sein Erscheinen im folgenden Jahre die erste Veranlassung zu den lebhaften schriftlichen Auseinandersetzungen geworden, die in Frankreich wegen des Konzils entbrannten[7]. An den Konzilsdebatten hatte er auf seiten der Definitionsgegner einen lebhaften Anteil genommen[8]. Nachdem er in der 85. Generalkongregation mit ‚non placet' gestimmt hatte, war er gleich den übrigen Minoritätsbischöfen alsbald in die Heimat zurückgekehrt. Hier nun hat er das Versprechen, das er schon in der Vorrede seines Buches und dann zum zweiten Male mit so schönen Worten in seiner Antwort an Bischof Plantier von Nîmes[9] gegeben hatte, auf die würdigste Weise eingelöst.

Bald nach der Einnahme Roms durch die Piemontesen, noch vor der Vertagung des Konzils, schrieb Msgr. Maret, selbst gleichsam ein Flüchtling vor den eindringenden Feinden, am 15. Oktober 1870 von St-Brieuc in der Bretagne aus folgende Zeilen an Pius IX.: ‚Heiligster Vater! Während die heftigsten Stürme über Frankreich dahinbrausen und unser ganzes Staatswesen erschüttert und hingeworfen daniederliegt, während von allen Seiten alle möglichen Gefahren über unsern Häuptern drohen, wer hätte da zu denken gewagt, daß dieses öffentliche und private Leid noch eine Steigerung erfahren könnte? Und doch ist unser Schmerz ins Unbeschreibliche gestiegen, als uns die Schicksalsschläge bekannt wurden, die über Rom und den Heiligen Stuhl hereingebrochen sind. — Auf den Knieen bete ich die unerforschlichen Ratschlüsse der göttlichen Vorsehung an. Aber, obschon der Geringsten einer, habe ich auch die Pflicht, sobald es mir die Not der Zeit gestattet, dem Statthalter Christi und dem Vater unserer Seelen die Gefühle meines schmerzerfüllten Herzens auszusprechen. So möge denn ein Trost für den

---

[1] C. V. 999 a. [2] Ibid. 1003 a. [3] Ibid. [4] Ibid. 1002 a.
[5] Ibid. [6] Ibid. 1004 a. [7] S. Erster Band, S. 157 ff. 247 ff.
[8] S. Zweiter Band, S. 429 und oben S. 192 ff. 204. 275 f. 442.
[9] S. Erster Band, S. 260.

Schmerz des Vaters der Schmerz der Söhne sein! Möge das Gelöbnis der Treue und Ergebenheit, wie es einem Bischofe geziemt, den Wunden des Vaters einige Linderung gewähren! Gott wird nicht immer seinem Volke zürnen. Er wird der ewigen Stadt, er wird Italien und Frankreich Frieden und Wohlergehen wiedergeben. Es wird eine Hürde und ein höchster Hirte sein, und schließlich wird der Schmerz des Vaters gestillt und getröstet werden.

,Und da sich mir die Gelegenheit bietet, Eurer Heiligkeit noch ein anderes Zeugnis des schuldigen Gehorsams zu geben, so beteuere ich, daß ich mich in allen Stücken zu der Lehre des Apostolischen Stuhles bekenne und daß ich den dogmatischen Entscheidungen, die von Eurer Heiligkeit in der Sitzung des Vatikanischen Konzils vom letzten 18. Juli verkündigt worden sind, aufrichtig und rückhaltlos und von ganzem Herzen meine Zustimmung gebe.' [1]

Hiermit noch nicht zufrieden, erließ der würdige Prälat im folgenden Jahre eine weitere öffentliche Erklärung, wodurch er ,schlechterdings alles verwirft, was in seinen Werken „Du Concile général et de la Paix religieuse" und „Le Pape et les Évêques" der Konstitution vom 18. Juli 1870 sowie den Definitionen und Dekreten der früheren Konzilien und römischen Päpste zuwiderläuft' [2]. Ja er zog seine beiden Schriften vollständig aus dem Buchhandel zurück [3]. ,In diesem entsetzlichen Angriffe der Gottlosigkeit gegen Gott', so schrieb er, ,in diesem äußersten Kampfe, der unsere Welt in eine unheilbare Barbarei zurückzuwerfen droht, muß die Stadt Gottes, um fest zu stehen, einig bleiben. Dieser Einigkeit und der göttlichen Autorität, die ihre wesentliche Grundlage bildet, muß jedes Opfer privater Meinungen und Ansichten gebracht werden. Unter dem Beistande der Gnade werde ich immerdar mit den letzten Fasern meines Herzens an dieser Einheit festhalten, und von dieser römischen Kirche, der Mutter aller Gläubigen, von dieser Kirche, die Gott erwählte, um alle seine Kinder in demselben Glauben und derselben Liebe zu vereinigen, wird nichts mich trennen können.' [4]

Endlich richtete Bischof Maret am 27. Dezember 1871 ein Schreiben an den Erzbischof Guibert von Paris, in welchem er als Dekan der Pariser theologischen Fakultät und im Namen ihrer sämtlichen Professoren demselben die Mitteilung macht, es sei beschlossen worden, ,daß der erste Akt der Fakultät bei der Wieder-

---

[1] C. V. 1001 d. [2] S. Erster Band, S. 263[4]. [3] Ebd.
[4] 15. August 1871; zitiert bei *Ollivier* l. c. II, 379 sq.

aufnahme ihrer Arbeiten darin bestehen solle, in die Beratungsprotokolle die Zustimmung ihrer Mitglieder zu den Dekreten des Vatikanischen Konzils und namentlich zu dem Dekrete „Pastor aeternus" über die Lehrunfehlbarkeit des römischen Papstes aufzunehmen'[1].

Von den sechs Ende 1870 noch rückständigen Minoritätsgliedern zeigten die Bischöfe Dours von Soissons[2], Dupont des Loges von Metz[3] und Thomas von La Rochelle[4] bereits im Januar 1871 dem Heiligen Vater ihre Zustimmung an. Bischof Meignan von Châlons-sur-Marne verkündete am 8. Dezember, dem Jahrestage der Konzilseröffnung, die Konstitution in seiner Diözese[5].

Kaum hatten sich die Schrecken des Krieges ein wenig von Orléans verzogen, als auch Bischof Dupanloup dem Wunsche Pius' IX. nachkam und ihn durch folgendes charakteristische Schreiben seiner Unterwerfung unter die vatikanischen Beschlüsse versicherte:

‚Bordeaux, 18. Februar 1871. Heiligster Vater! Bis in die letzten Tage war ich zu Orléans als Gefangener in den Händen der Preußen und außer stande, mit der Außenwelt, selbst nicht mit den Pfarrern meiner Diözese in geregelten Verkehr zu treten. Der Waffenstillstand und die Wahlen haben mich nach Bordeaux zur Nationalversammlung geführt, als deren Mitglied mich meine Diözesanen erkoren haben. Hier ist es zu meiner Kenntnis gekommen, daß Eurer Heiligkeit eine Äußerung bezüglich der Konstitution vom 18. Juli erwünscht wäre. Ich bin in dieser Beziehung in keiner Verlegenheit. Ich habe nur gegen die Opportunität der Definition geschrieben und gesprochen. Was die Lehre betrifft, so habe ich sie immer bekannt, nicht bloß im Herzen, sondern auch in öffentlichen Schriften, für die mir der Heilige Vater in den huldvollsten Breven seine Anerkennung gezollt hat, und ich gebe ihr von neuem anstandslos meine Zustimmung, zu glücklich, Eurer Heiligkeit dadurch inmitten Ihrer schmerzlichen Heimsuchungen einigen Trost bereiten zu können.

‚Unter den Drangsalen des Krieges und der preußischen Okkupation habe ich nicht aufgehört, an dem Erlasse zu arbeiten, wodurch ich die Konstitutionen vom 24. April und 18. Juli bekannt geben will. Trotz der neuen Beschäftigungen, mit denen ich überladen bin, werde ich mich bemühen, die Arbeit recht bald zu Ende zu führen und die Bekanntmachung vorzunehmen. Übrigens schrieb

---

[1] Univers. [2] C. V. 1001 a. [3] Ibid. 999 a. [4] Ibid. 1002 a.
[5] Ibid. 1001 b.

ich gleich nach der Rückkehr von Rom an die Priester und Gläubigen meiner Diözese: „Die Kämpfe der Kirche sind nicht diejenigen der Welt; sie endigen nicht durch persönliche Triumphe, sondern durch die Siege Gottes und der gläubigen Hingabe an seinen heiligen Willen."'[1]

Der erwähnte Hirtenbrief erschien am Peter- und Paulstage von Versailles aus[2]. Auch Bischof Dupanloup hat also das beim Antritte seiner Romreise gemachte Versprechen[3] voll gehalten[4].

Der Erzbischof Darboy hatte schon wenige Tage nach seiner Ankunft in Paris, am 25. Juli, den Klerus zusammenberufen, um ihm seine Auffassung von der Lage der Dinge auseinanderzusetzen. ‚Wenn es in einzelnen Fragen Meinungsverschiedenheiten gegeben hat', erklärte er, ‚so ergaben sich diese Meinungsverschiedenheiten weniger aus den betreffenden Fragen selbst als aus den Unzuträglichkeiten oder Vorteilen, die man von ihrer Aufstellung und Erörterung erwarten konnte. . . . Von der Reinheit der Absicht bei den Bischöfen, welche, im Grunde einverstanden, in Betreff der Form Schwierigkeiten erheben und Zweifel äußern konnten, war niemand mehr überzeugt als jene Konzilsväter, die nicht derselben Meinung waren.'[5]

Kaum zwei Monate später, am 19. September, wurde die französische Hauptstadt von den deutschen Truppen eingeschlossen. Für

---

[1] Ibid. 999 c sq.

[2] Archiv für kath. Kirchenrecht 1872, Bd. 28, S. XCVIII.

[3] S. Erster Band, S. 282.

[4] Ollivier (l. c. II, 381) meint, Dupanloup überschreite in seiner Unterwerfung ebensosehr das rechte Maß, wie er es früher in seinen Angriffen getan habe. Während des Kampfes habe er seine Schriften zu Gunsten der Unfehlbarkeit, aus denen er nun mit einer gewissen Selbstgefälligkeit Auszüge mitteile, gänzlich vergessen gehabt. Über eine Wendung in der Bekanntmachung des Unfehlbarkeitsdekretes ist Ollivier besonders ungehalten. Er schreibt: ‚(Mgr Dupanloup) ajoute qu'il promulgue la constitution *Pastor aeternus* sans craindre „ni les ombrages vainement suscités, auxquels le bon sens des vrais hommes d'État sait résister, ni les clameurs des ennemis de l'Église et du Saint-Siège". Ah! ceci est de trop, Monseigneur! Je suis de ces hommes d'État dont le bons sens a résisté à des ombrages vainement suscités, mais il n'a pas tenu à vous qu'il n'en fût autrement, car à la veille de la définition vous m'écriviez: „Ah! monsieur le ministre, étant ce que vous êtes, il me paraît difficile que vous ne sentiez pas comme nous, en ce moment, ce qu'il faut sentir et quel honneur est engagé ici" (30 juin). D'autres moins fermes que moi, vos amis, ont ressenti les ombrages que vous aviez suscités vous-même, et maintenant qu'à votre passion de 1870 a succédé une autre passion qui vous l'a fait oublier, avec une désinvolture méprisante vous raillez ceux qui se sont laissé entraîner par vous!' (p. 381 sq.)

[5] Semaine religieuse de Paris 20 juillet 1870, zitiert von *Ollivier* l. c. II, 376 sq.

den hochherzigen Oberhirten kamen Zeiten der aufopferndsten Hirtensorge und Liebestätigkeit. An der Spitze seines gleichgesinnten Klerus tat er das Mögliche zur Unterstützung und Tröstung der Armen, Kranken und Verwundeten, die das Opfer der Kämpfe und der allgemeinen Not geworden waren. Sobald aber die ersten Anzeichen des Friedens erschienen und der Verkehr mit der Außenwelt wieder gestattet wurde, gedachte der Erzbischof des im Vatikan gefangenen Heiligen Vaters und sandte ihm am 2. März 1871 einen Brief voll der Ausdrücke herzlicher Teilnahme und ehrfurchtsvoller Ergebenheit. Den willkommensten Trost aber glaubte er ihm dadurch bereiten zu können, daß er nochmals in ausdrücklichen Worten seine Zustimmung zu den Konzilsbeschlüssen niederschrieb. ‚Heiligster Vater!' heißt es in dem Briefe weiter, ‚ich würde mir Vorwürfe machen, wollte ich die gegenwärtige Gelegenheit nicht dazu benutzen, um Ihnen zu erklären, daß ich einfach und rückhaltlos den Dekreten des 18. Juli meine Zustimmung gebe. Vielleicht wird diese Erklärung überflüssig erscheinen nach der Note, die ich in Übereinstimmung mit mehreren meiner Amtsbrüder am 16. Juli Eurer Heiligkeit zu übergeben die Ehre hatte[1]. Aber es genügt, daß Ihnen, wie man mir schreibt, die Sache angenehm ist, damit ich es, zumal bei den Bedrängnissen, die Sie zu bestehen haben, mit Freuden [noch einmal] tue. Eure Heiligkeit wird sich erinnern können, daß wir in jener Note die Hoffnung aussprachen, die Stimmeneinheit herbeizuführen, falls man zwei oder drei Verbesserungen annähme, die das Wesen des Dekretes nicht berührten, sondern nur die Form ein wenig mildern sollten. Es war vor allem die Opportunitätsfrage, die uns am Herzen lag . . . und die Furcht, daß sich das Interesse der Regierungen von den Angelegenheiten des Papsttums abwenden möchte. Zwar weiß ich wohl, daß die Menschen nicht mächtig sind — gerade eben noch haben sie es gezeigt — und daß Gott sie nicht nötig hat; aber dennoch bedient er sich ihrer bisweilen. Doch kurz, jetzt ist es geschehen.'[2]

Leider fand das Antwortschreiben, das Pius IX. bereits am 20. März erließ[3], den Erzbischof nicht mehr unter den Lebenden. Bevor es in Paris eintraf, war Msgr. Darboy als Märtyrer seiner katholischen Überzeugung den Kugeln einer gottlosen Kommune zum Opfer gefallen († 24. Mai 1871). —

---

[1] S. oben S. 480 f. — C. V. 992 b sq. [2] Ibid. 997 c sqq.
[3] Ibid. 998 c sq.

Hier ist auch der geeignete Ort, die Unterwerfung des Père Gratry zu erwähnen, dessen Kontroversschriften gegen den Erzbischof von Mecheln während des Konzils so großes Aufsehen gemacht hatten[1]. ‚Niemals', so schrieb er am 18. November 1871, ‚ist mir auch nur der geringste Gedanke gekommen, in Opposition zur Kirche zu stehen, ebensowenig wie zu unserem Herrn Jesus Christus.' ‚Und', fügt sein Biograph[2] hinzu, ‚das war die volle Wahrheit. Nur hatte er, wie viele Mathematiker und Philosophen, seine fixen Ideen, und es kostete ihm Mühe, sich davon loszumachen.'

Nachdem die traurige Lage in Frankreich ihren Höhepunkt erreicht hatte, fand Gratry im Frühjahr 1871 eine Zufluchtsstätte in Brüssel. Der Erzbischof Dechamps, unter dessen Jurisdiktion er damit kam, suchte ihn alsbald durch herzliches Zureden und den Hinweis auf das Beispiel Montalemberts[3], aber auch durch die ernstere Maßnahme des Verbotes, die Messe zu lesen, zu einer offenen Anerkennung des Unfehlbarkeitsdogmas zu bewegen. Auch Bischof Pie von Poitiers drängte ihn mit großer Liebe zu demselben Schritte[4]. Allein es wurde Herbst, bis ein im Univers vom 21. September veröffentlichter Bericht die frohe Gewißheit von der Unterwerfung des berühmten Mannes brachte. Er hatte sie auf dem Krankenlager zu Montreux am Genfersee mit voller Überzeugung ausgesprochen. Am 25. November endlich, nachdem Msgr. Guibert, der bisherige Erzbischof von Tours, den erzbischöflichen Stuhl von Paris bestiegen

---

[1] S. Zweiter Band, S. 521 ff.

[2] *A. Chauvin,* Le Père Gratry (Paris, Blond, 1901) p. 449.

[3] ‚Hochwürdiger Pater', schrieb Dechamps, ‚gestern vergaß ich, Ihnen mitzuteilen, was Frau v. Montalembert mir über die Gesinnungen ihres Gemahls bezüglich der damals noch zu erwartenden Definition gesagt hat. Der erlauchte Streiter der Kirche unterhielt sich von seinem Schmerzenslager aus mit einer Angehörigen seiner Familie. „Karl", sprach sie zu ihm, „was würdest du tun, wenn das Konzil die Unfehlbarkeit definierte?" — „Aber natürlich, ich würde glauben", antwortete er. Indem er dann den Kopf erhob, wie ehemals auf der Rednerbühne, fügte er hinzu: „Was erwartetest du denn von mir?" Er fühlte sich verletzt darüber, seine Glaubenstreue in Zweifel gezogen zu sehen. Und diese Glaubenstreue wäre ihm leicht geworden, denn er hätte in der Constitutio *Pastor aeternus* alles das nicht gefunden, was man ihm über die Unfehlbarkeit gesagt hatte, als er das unglückliche Wort von dem angeblichen Idole schrieb, das man im Vatikan errichten wollte.' — *Chauvin* l. c. p. 451 sq. nach *H. Saintrain,* Vie du Cardinal Dechamps p. 188. Vgl. *Lecanuet,* Montalembert III, 471. — Durch diesen Brief Dechamps' wird das im Zweiten Bande, S. 576 f. Berichtete in willkommener Weise ergänzt.

[4] *Chauvin* l. c. p. 454.

hatte, sandte Père Gratry folgende schöne Zeilen an seinen neuen Oberhirten:

‚Monseigneur! Wäre ich nicht schwer krank und außer stande, einen Brief zu schreiben, so hätte ich schon seit vielen Tagen meinen Willkommgruß an Sie gerichtet. So will ich denn heute wenigstens Eurer Gnaden einfach das sagen, was, wie mir scheint, nicht einmal gesagt zu werden brauchte, daß ich nämlich, wie alle meine Brüder im Priestertum, die Dekrete des Vatikanischen Konzils annehme. Alles, was ich über diese Frage vor dem Konzile im Gegensatze zu den Dekreten habe schreiben können, lösche ich aus. Geben Sie mir, Monseigneur, gütigst Ihren Segen und beten Sie für mich. A. Gratry, Priester der Diözese Paris.'

Von seinem Krankenlager ist Gratry nicht mehr aufgestanden. Er starb am 7. Februar 1872 zu Montreux im Frieden mit seiner Kirche.

Die letzten einundzwanzig Bischöfe, deren Zustimmung wir noch zu verzeichnen haben, verteilen sich zu fast gleichen Teilen auf Italien, Großbritannien, Nordamerika und den Orient.

Von den fünf italienischen Prälaten zeigte Bischof Guttadauro di Reburdone von Caltanisetta bereits am 28. August 1870 dem Heiligen Vater seine Unterwerfung an[1]. Ihm folgte am 10. September der Erzbischof von Mailand Msgr. Nazari di Calabiana[2] und dann in kürzeren oder längeren Zwischenräumen die Bischöfe Montixi von Iglesias[3], Moreno von Ivrea[4] und Losanna von Biella[5], so daß im Sommer 1871 alle ihren Beitritt ausgesprochen hatten.

Erzbischof Nazari di Calabiana, der von Kardinal Schwarzenberg über seine ferneren Absichten bezüglich der Konzilsentscheidungen befragt worden war, antwortete diesem in einem Briefe[6] vom 13. November 1870. Wir erfahren daraus, daß der Erzbischof ehedem ein Schüler des Turiner Athenäums gewesen, wo es verboten war, über die päpstliche Unfehlbarkeit zu disputieren. Darum habe er sich auf dem Konzile den Inopportunisten beigesellt. Seine Priester seien alle für die Lehre, die schon seit mehreren Jahren in allen Seminarien der Lombardei vorgetragen werde. Am Feste Mariä Geburt habe er in der Kathedrale vor einer großen Volksmenge über das Dogma gepredigt und seine Unterwerfung unter das Konzil bezeugt.

---

[1] C. V. 1000 c. [2] Ibid. 998 a. [3] Ibid. 999 a.
[4] Ibid. [5] Ibid. 998 b.
[6] Im Archive. Auch zwei Briefe Morenos befinden sich unter den Akten Schwarzenbergs, die aber nichts Besonderes bieten.

Auch Bischof Clifford ven Clifton in England war wie so viele andere Minoritätsbischöfe von Kardinal Schwarzenberg in Korrespondenz gezogen und um Auskunft über die Maßnahmen seiner Amtsbrüder gebeten worden. Er wartete, wie er am 22. Oktober 1870 schreibt[1], einige Wochen mit der Antwort, weil er hoffte, dadurch Stoff zu genaueren Mitteilungen zu bekommen. Da sich aber noch immer nichts Sicheres herausgestellt habe, wolle er nun nicht mehr länger mit seinen Nachrichten zögern. ‚Bei uns', so schreibt er, ‚ist ein gemeinsames Vorgehen in Betreff des Konzils nicht beliebt worden. Zwar hat in Irland der Kardinal Cullen mit dem größten Teile der irischen Bischöfe in der Dubliner Kathedrale einen feierlichen Dankgottesdienst für die Arbeiten des Konzils abgehalten, wobei die Konzilsbeschlüsse verkündet wurden. In England dagegen ist nichts dergleichen geschehen. Erzbischof Manning und sonst noch der eine oder andere Bischof haben die Dekrete in den ihnen unterstehenden Kirchen verlesen lassen und zugleich die Gläubigen darauf aufmerksam gemacht, daß diese Dekrete unter Strafe der Verweigerung der Sakramente als Glaubenssätze angenommen werden müßten. Aber in den meisten Diözesen ist, wie in der meinigen, nichts Derartiges geschehen. Die Bischöfe [Ullathorne] von Birmingham und [Braun] von Newport erließen Hirtenschreiben, worin sie die Konstitution von der päpstlichen Unfehlbarkeit darlegten und in gemäßigtem Sinne erklärten. Inoffiziell sind die Konzilsbeschlüsse in den Tagesblättern veröffentlicht worden, so daß sie jedermann bekannt sind, doch wird die Frage von dem englischen Volke gar nicht weiter erörtert. Nur unter den Gebildeten und auch unter einem, freilich kleinen Teile des Klerus zeigt sich eine nicht geringe Erregung der Gemüter. Diejenigen, welche mir über die Angelegenheit geschrieben haben, meinten, man müsse warten, bis man sehe, was das Konzil für ein Ende nehme.'

Bischof Clifford spricht dann noch die Hoffnung aus, nach wenigen Tagen den Erzbischof Errington zu sehen, der kürzlich einige Bischöfe besucht habe, und von ihm zu erfahren, ob dieselben etwas unternehmen wollen. Er selbst scheint um diese Zeit über sein weiteres Benehmen noch unschlüssig gewesen zu sein. Anderthalb Monate später, am 3. Dezember, hat er dem Präfekten der Propaganda, Kardinal Barnabò, seinen Beitritt zu der Entscheidung des 18. Juli angezeigt[2].

---

[1] Brief im Archive. [2] C. V. 1000 b sq.

Bischof Rogers von Chatam in Neu-Braunschweig (Britisch Nordamerika) hatte schon am 8. August in einem Schreiben an den Heiligen Vater seine und seines Klerus Unterwerfung unter die vatikanischen Dekrete ausgesprochen [1]. Die beiden irischen Prälaten, die am 13. Juli mit ‚non placet‘ gestimmt und sich von der öffentlichen Sitzung fern gehalten hatten, Erzbischof Mac Hale von Tuam und Bischof Moriarty von Kerry und Aghadon, scheinen dagegen nach ihrer Rückkehr eine offizielle Kundgebung vermieden zu haben. Wenn nicht schon früher, so haben sie jedenfalls auf der im Jahre 1875 im Maynooth-College abgehaltenen irischen Nationalsynode ihre Zustimmung zur Unfehlbarkeitslehre auch feierlich bestätigt [2].

Leichter erklärt es sich bei Erzbischof Errington von Trapezunt i. p. i., der kein Diözesanbischof war, daß er sich etwas zurückhielt. Als er aber auch noch das Jahr 1871 verstreichen ließ, ohne in Rom ein Wort über seine Gesinnungen oder Absichten verlauten zu lassen, bat ihn Kardinal Barnabò am 22. März 1872 direkt um eine Meinungsäußerung. Darauf antwortete der Erzbischof in einem Prior Park, 11. April 1872 datierten Briefe, worin uns eine neue, merkwürdige Auffassung der Adhäsionserklärungen entgegentritt. Er habe gehört, so sagt der englische Prälat, daß viele Minoritätsbischöfe auf eine ungewöhnliche Weise, durch Briefe, ihre Zustimmung erklärt hätten. Ihm sei die gläubige Unterwerfung unter ein Konzilsdekret als selbstverständlich erschienen. In seinem Stillschweigen aber sei er bestärkt worden, als er wahrgenommen habe, daß man mancherorts die Adhäsionserklärungen nicht richtig auslege. ‚Diese Auslegung‘, meint er, ‚hält die Zustimmungsschreiben jener Bischöfe, die sich früher der Definition widersetzt hatten, für Beweisstücke eines geschehenen Widerrufes, einer geleisteten Genugtuung usw. usw. und preist die lobenswerte Seelenstärke ihrer Verfasser, die sich nicht gescheut hätten, ihren Irrtum anzuerkennen und wieder gutzumachen. Gerade als ob sie sich der schon erlassenen Definition widersetzt hätten oder als ob die Frage nicht der freien Diskussion auf dem Konzile und der Abstimmung der Väter unterbreitet worden wäre. Der Voraussetzung einer solchen Auslegung konnte ich nicht beipflichten, und darum glaubte ich von meiner Seite und aus eigener Entschließung nichts zulassen zu dürfen, was irgendwie in derselben Weise ausgelegt werden könnte.‘ [3]

---

[1] C. V. 1000 d. [2] Ibid. 996 c. 1000 b. Doch s. unten Neuntes Kapitel.
[3] Acta etc. IV b, 551. C. V. 997 a.

Wir glauben, hier ist der Erzbischof durch ein übergroßes Zartgefühl selbst zu einer irrigen Auffassung der Freudenbezeigungen verleitet worden, welche die Beitrittserklärungen der Minoritätsbischöfe allerdings allenthalben zur Folge hatten. An einen geschehenen Widerruf oder eine geleistete Genugtuung hat dabei wohl niemand im Ernste gedacht. Aber jedem vernünftigen Beobachter mußte doch der Gedanke naheliegen, daß das Aufgeben von Ansichten und Lehren, die man lange und mit Eifer vertreten hatte, niemand leicht werden könne, und daß die Unterwerfung auch unter das Gebot der heiligsten Pflicht bisweilen nicht ohne harte innere Kämpfe von statten gehe. Als daher das katholische Volk so viele seiner hochverehrten Oberhirten, den einen nach dem andern, so bald und so vollständig als Sieger aus solchem Widerstreite hervorgehen sah, da jubelte es den Siegern zu, für die es vielleicht einen Augenblick gebangt hatte, und pries die Seelengröße, die sie im Siege bewiesen hatten. Auch Erzbischof Errington verdient, wie so viele andere seiner Amtsbrüder, das höchste Lob, da er gleich von Anfang an in seinem Herzen die Stimmung hegte, die ihm sogar ohne Seelenkampf die Anerkennung der früher bekämpften Definition ermöglicht hat.

Über das tadellose Verhalten des berühmten Konvertiten J. H. Newman nach der Konzilsentscheidung haben wir schon früher gesprochen[1] und werden später noch einmal davon zu reden haben[2]. Wir kommen zu den sechs amerikanischen Minoritätsbischöfen, die sich der Abstimmung in der öffentlichen Sitzung entzogen hatten.

Bischof Vérot von St Augustine erklärte noch in Rom am 25. Juli durch einen Brief an den Konzilssekretär seine Zustimmung[3]. Der Erzbischof Connolly von Halifax schrieb zu dem gleichen Zwecke am 15. Dezember aus seiner Residenz sowohl an den Präfekten der Propaganda als auch an den Heiligen Vater selbst[4]. Spätestens im Januar 1871 sandte Bischof Mrak von Sault-Sainte-Marie seine Adhäsionserklärung ein[5]. Ein Jahr später sprach Bischof Domenec von Pittsburg in einem Schreiben an Kardinal Barnabò die Anerkennung der Konzilsbeschlüsse aus[6]. Bischof Mac Quaid von Rochester hat, wofern nicht früher, so jedenfalls im

---

[1] S. Zweiter Band, S. 670.

[2] S. unten Siebentes Kapitel.

[3] C. V. 1000 c. [4] Ibid. 997 b. [5] Ibid. 1752 b.

[6] Ibid. 1000 d.

Jahre 1875 durch die Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas in seiner Diözese seinen rechten Glauben auch öffentlich und feierlich bekundet [1].

Der Brief, den Erzbischof Kenrick von St Louis wegen seiner Adhäsionserklärung an Lord Acton schrieb, erheischt wieder ein etwas längeres Verweilen. Es ist uns bekannt, welch hervorragenden Anteil der Erzbischof auf dem Konzile an der Opposition gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit genommen hatte [2]. Am 30. Dezember 1870 kehrte er in seine Diözese zurück. Bei der großartigen kirchlichen Empfangsfeier, die ihm sein Klerus und Volk bereiteten, hielt er eine Ansprache, worin er zunächst die Gründe vorlegte, die ihn, solange die Frage noch zur freien Erörterung stand, zu seiner Haltung auf dem Konzile bestimmt hätten. Er schloß mit der eines katholischen Prälaten würdigen Erklärung, daß er, nachdem nun das Konzil gesprochen habe, sich in unbedingtem Gehorsam seiner Entscheidung unterwerfe [3]. Am 13. Januar 1871 zeigte er in einem Schreiben an Kardinal Barnabò das Geschehene mit den Worten an: ‚Domum redux sub finem anni elapsi in conventu publico indicavi me adhaerere iis, quae in quarta sessione Concilii Vaticani lata sunt.‘ [4] Erst am 28. März überbrachte ihm einer seiner Suffraganbischöfe, dessen Namen er aber dem Lord Acton nicht nennt, einen vom 15. Oktober 1870 datierten Brief des Kardinals de Angelis mit der Aufforderung, er solle seine ‚Concio habenda at non habita‘ dadurch öffentlich reprobieren, daß er ausdrücklich seine Zustimmung zu den vatikanischen Dekreten ausspreche, und noch an dem nämlichen 28. März erwiderte er dem ehemaligen Kardinalpräsidenten, daß er dieser Aufforderung bereits am 2. Januar des laufenden Jahres in öffentlicher Versammlung entsprochen habe [5].

So weit war alles in bester Ordnung. Inzwischen aber hatte auf die Nachricht von Kenricks Unterwerfung Lord Acton einen Brief an ihn gerichtet, in welchem, wie es scheint, eine Reihe von Fragen und Bedenken wegen jenes Schrittes ausgesprochen waren. Die Antwort des Erzbischofs vom 29. März 1871 veröffentlichte Schulte

---

[1] C. V. 1003 a.

[2] S. Zweiter Band, S. 290. 320 und oben S. 288 ff.

[3] Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria-Laach. Neue Folge. Heft 11 (1871), S. 77 f. nach der Baltimorer Katholischen Volkszeitung vom 14. Jan. 1871. C. V. 997 a.

[4] Acta etc. IV b, 546. [5] Ibid.

in seiner Geschichte des Altkatholizismus[1]. ‚Auf meiner Heimreise von Europa‘, heißt es darin, ‚erkannte ich, daß ein Stillschweigen ganz und gar unmöglich sei. Meine Opposition auf dem Konzile war allgemein bemerkt worden, und der Erzbischof [Purcell] von Cincinnati und ich selbst waren von seiten einiger unserer katholischen Blätter zum Gegenstande des Angriffs gemacht worden. Es schien auch eine genügende Zeit verstrichen zu sein, um der katholischen Welt die Entscheidung darüber zu ermöglichen, ob die Konzilsdekrete angenommen werden sollten oder nicht. Die größere Zahl der Minoritätsbischöfe hatte ihre Zustimmung dazu gegeben. Unter andern Namen, die in einer Brüsseler Zeitung veröffentlicht wurden, las ich zu meiner Überraschung denjenigen Mgr. Marets. Obschon noch einige aushielten, waren es doch so wenige, daß ein Zögern mit meiner Unterwerfung den Anschein erweckt haben würde, als ob ich die Autorität der Kirche nicht anerkännte. Eine solche Absicht war mir niemals in den Sinn gekommen. Das Konzil oder seine Handlungen hatte ich nicht verhindern können, aber ich hatte immer erklärt, daß die Anerkennung durch die Kirche jeden Mangel ersetzen würde. So beschloß ich denn, mich ins Unvermeidliche zu fügen, wollte ich nicht gewärtig sein, mich, wenigstens in den Augen der meisten Katholiken, von der Kirche zu trennen.‘

Erzbischof Kenrick teilt Acton ein Exemplar des genauen Wortlautes seiner bei der Begrüßungsfeier gehaltenen Rede mit und hofft, derselbe werde daraus ersehen, daß er als Grund seiner Unterwerfung ‚einzig und einfach die Autorität der Kirche angeführt habe, woraus man recht gut erkennen konnte, daß es sich um einen reinen Akt des Gehorsams handelte, und daß die Unterwerfung nicht aus der Beseitigung der Gründe hervorgegangen war‘, die seine Opposition gegen die Dekrete veranlaßten und auf die er in seiner Rede hingewiesen habe. Dann berichtet er über das am vorigen Tage erhaltene Schreiben des Kardinals de Angelis:

‚In diesem Schreiben meldet der Kardinal, meine „Concio“ sei dem offiziellen Organ der päpstlichen Autorität in Rom überwiesen worden, sei einmütig als grobe Irrtümer enthaltend verurteilt, aber aus persönlichen Rücksichten noch nicht auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt worden. Der Schreiber ermahnt mich, ihrer öffent-

[1] S. 267 ff. Bei der Korrektur hat Schulte verschiedene sinnstörende Druckfehler stehen lassen, z. B. ‚seams‘ statt ‚seems‘ oder wohl ‚seemed‘, ‚decture‘ (?!) statt ‚declare‘. Vgl. oben S. 291[3].

lichen Verurteilung durch eine ausdrückliche Anerkennung der Konzilsdekrete zuvorzukommen. In meiner sofort nach Empfang des Briefes geschriebenen Antwort habe ich von einem Widerrufe der „Concio“ nichts verlauten lassen, sondern lediglich festgestellt, daß ich bereits vor zwei Monaten dem Kardinalpräfekten der Propaganda die Tatsache meiner Unterwerfung angezeigt hätte. Dennoch habe ich Grund zu glauben, daß meine Antwort nicht genügen wird, da der Papst dem Rektor des amerikanischen Kollegs, als er ihm meine Unterwerfung mitteilte, sagte: „Er muß aber noch die Broschüren zurücknehmen, die er in Neapel hat drucken lassen.“ Das werde ich aber nicht tun, mag daraus folgen, was will.‘

Man kann zugeben, daß sich in diesen Auslassungen Kenricks noch viel Verstimmung gegen das Konzil und selbst auch eine gewisse Abirrung seines theologischen Urteils zeigt. Rom hatte aber offenbar von vornherein solche Menschlichkeiten mit in Berechnung gezogen, da es offiziell nicht mehr als die Anerkennung der Konzilsbeschlüsse verlangte, worin ja die Verwerfung der früheren, entgegengesetzten mündlichen oder schriftlichen Äußerungen einschließlich enthalten war. Tatsächlich sind die Broschüren Kenricks auch nicht auf den Index gekommen. — Den Irrtum, daß das Konzilsdekret infolge seiner Anerkennung durch die Kirche saniert worden sei, teilt Kenrick mit Erzbischof Haynald. Wir haben darüber schon gegebenen Ortes das Nötige gesagt[1].

Am Schlusse seines Briefes an Lord Acton sucht Erzbischof Kenrick übrigens selbst einen früher geäußerten Irrtum wieder gutzumachen. Er schreibt: ‚Meine Behauptung, worauf sich Eure Herrlichkeit beziehen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht einmal durch eine Konzilsentscheidung zum Glaubensartikel erhoben werden könne, läßt sich in die beiden andern Sätze auflösen: daß dasjenige, was nicht schon eine Glaubenslehre ist, auch durch eine konziliare Definition nicht dazu gemacht werden kann, — und daß die päpstliche Unfehlbarkeit vor der Definition keine Glaubenslehre gewesen ist. Der erste der beiden Sätze ist nicht zu leugnen, der zweite muß aber augenscheinlich aufgegeben werden. Mein Beweis für den zweiten Satz war unvollständig, da er hauptsächlich nur mit Rücksicht auf die englisch sprechenden Länder abgefaßt war. Aber selbst mit Bezug auf diese Länder erscheint er als ungenügend, denn die in diesen Gegenden von der kirchlichen Autorität an-

[1] S. oben S. 578 ff.

erkannten und von den Gläubigen gemeiniglich hochgehaltenen Grundsätze beweisen das Gegenteil. Des Papstes Vollgewalt in Bezug auf die kirchliche Lehre war allgemein als Glaubensregel anerkannt, und an diesem Prinzip wurde auch durch die stillschweigende Zustimmung der Kirche materiell nichts geändert, welche ja selbst von den gallikanischen Theologen für hinreichend erachtet wird, um den Entscheidungen des Papstes alle Rechte einer konziliaren Definition zu verleihen.'

Wenngleich auch dieses kleine Lehrstück noch Raum für Einwendungen bietet, so zeigt es doch, daß sein Verfasser schon nicht mehr bloß aus reinem Gehorsam die päpstliche Unfehlbarkeit anerkannte, sondern sich auch bereits bemühte, sie andern durch theologische Beweisführung näher zu bringen. —

Endlich sind noch die wenigen orientalischen Prälaten zu nennen, die aus Abneigung gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht bei der vierten öffentlichen Sitzung erschienen waren. Drei davon haben noch zu Rom, im August oder September, ihre Zustimmung ausgesprochen: die Erzbischöfe Eduard Hurmuz von Syracene i. p. i. rit. arm.[1] und Bar Tatar von Sert rit. chald.[2] sowie der Bischof Mellus von Akra rit. chald.[3] Die Patriarchen von Antiochien und Babylon, Gregorius Jussef rit. graec. melch. und Joseph Audu rit. chald., zögerten länger. Als sie im Jahre 1871[4] bzw. 1872[5] ihre Adhäsion erklärten, versäumten sie nicht, nochmals die Rechte und Privilegien der orientalischen Patriarchen zu betonen. Als Beispiel teilen wir die betreffende Stelle aus dem Schreiben des Patriarchen Jussef von Antiochien mit:

‚Ich zögere nicht', so sagt er, ‚meine unumschränkte Adhäsion und volle Zustimmung zu den Lehren auszusprechen, welche die katholische Kirche in allen ihren Konzilien, einschließlich des Vatikanischen und seiner vierten Sitzung, zu glauben vorstellt. Ich glaube an alle Dogmen, welche diese Kirche definiert hat, einschließlich desjenigen von der unfehlbaren Lehrautorität des sichtbaren Oberhauptes der Kirche Christi. . . . Bezüglich der kirchlichen Disziplin aber bin ich — Eure Eminenz mögen gestatten — mit Rücksicht auf das gegenwärtige und zukünftige Wohlergehen der katholischen Religion im Morgenlande und insbesondere der des

---

[1] C. V. 997 a. [2] Ibid. 997 b. [3] Ibid. 1001 b.

[4] Jussef an Kardinal Barnabò, d. d. Cairo, 8. Februar. Acta etc. IV b, 531. C. V. 996 a.

[5] Audu an Pius IX., d. d. Mossul, 29. Juli. Ibid. IV b, 532. C. V. 996 b.

griechischen Ritus in meinem Gewissen zu der Erklärung verpflichtet, daß ich den gleichen Vorbehalt mache, den das allgemeine Konzil von Florenz feierlich durch die Formel ausgesprochen hatte: „Salvis omnibus iuribus et privilegiis Patriarcharum.“‘

Darauf erwiderte Kardinal Barnabò am 15. Juli 1871, da der Papst die unmittelbare und oberste Gewalt über die Gesamtkirche habe, so habe er sie auch über die orientalische Kirche. Selbstverständlich aber werde sie immer unter Berücksichtigung der besondern Umstände ausgeübt, womit die Sache erledigt war. —

So haben wir also gezeigt, wie alle Minoritätsbischöfe der Entscheidung der vierten öffentlichen Sitzung beigetreten sind. Viele haben es in einer Weise getan, die ihnen selbst zur höchsten Ehre und den Gläubigen zur größten Erbauung und Stärkung im Glauben gereichen mußte. Den französischen Bischöfen gebührt hier in gewisser Beziehung ohne Zweifel die Palme. Traten sie auch auf dem Konzile vielfach durch einen besondern Eifer für die Absichten der Opposition hervor, so haben sie doch durch die Pünktlichkeit und vor allem durch die Rückhaltlosigkeit ihrer Zustimmung zu den endgültigen Beschlüssen bewiesen, daß sie die richtige Auffassung von der Tragweite kirchlicher Lehrgewalt niemals verkannten.

Im folgenden müssen wir nun das einzige wahrhaft traurige Ereignis in der Geschichte des Vatikanischen Konzils, den Abfall einer Reihe verbitterter Konzilsfeinde, namentlich in Deutschland, wenigstens kurz zur Darstellung bringen.

Sechstes Kapitel.

Die Schicksale der Konzilsfeinde namentlich in Deutschland.

Verschwinden der Opposition in Frankreich. — Erklärung des Français. — Vereinzelte Abfälle. — Ursache des Widerstandes in Deutschland. — Die Professoren. — Döllinger. — Vorbereitung einer Erklärung gegen die Definition. — Döllinger in der Audienz beim Münchener Erzbischof. — Protest der Laienprofessoren. — Die Nürnberger Beratung. — Entwurf einer Erklärung. — Keine offizielle Veröffentlichung derselben. — Erzbischof Scherr fordert die Münchener theologische Fakultät zur Meinungsäußerung auf. — Erklärung von sieben Fakultätsmitgliedern. — Silbernagl. — Friedrich. — Schweigen Döllingers. — Der Erzbischof mahnt Döllinger zur Unterwerfung. — Anonyme Aufsätze Döllingers. — Seine Antwort an den Erzbischof. — Verlängerung des Termins. — König Ludwig an Döllinger. — Nochmalige Verlängerung. — Döllingers ‚Sendschreiben' an den Erzbischof. — Hirtenschreiben des Erzbischofs. — Letzte Mahnung an Döllinger. — Seine Exkommunikation. — Sein Ende. — Die Versammlung in Königswinter. — Ihre ‚Erklärung'. — Unterschriften. — Das sog. Bonner Komitee. — Sein Brief an einige Minoritätsbischöfe. — Der Kölner Erzbischof verbietet den ‚Rheinischen Merkur'. — Er fordert die verdächtigen Bonner Theologieprofessoren zur Unterwerfung auf. — Suspension und Exkommunikation. — Professor Dieringer. — Abtrünnige Professoren in Braunsberg — in Breslau. — Ollivier über das Vorgehen der Konzilsfeinde.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß die Bewegung gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, die sich anfangs in verschiedenen Ländern gezeigt hatte, nach der Definition fast ausschließlich auf Deutschland beschränkt blieb, hier aber auch alsbald zur Auflehnung gegen die katholische Kirche überhaupt und zum gänzlichen Abfalle von derselben überging.

Vorher war die Opposition ja auch in Frankreich von seiten der liberalen Katholiken und einiger Bischöfe ,ebenso heftig und in gewisser Beziehung noch leidenschaftlicher betrieben worden als in Deutschland. Aber vom Tage der Definition ab hörte dort sofort aller Widerspruch auf; man kann sagen, die ominöse Broschüre „La dernière heure du Concile", welche einen Kampf auf Leben und Tod gegen das Konzil ankündigte, bezeichnete in der Tat die letzte Stunde

des Gallikanismus'[1]. Schon am 21. Juli brachte der ‚Français', der sich bekanntlich im Dienste der französischen Definitionsgegner besonders hervorgetan hatte[2], folgende von Franz Beslay[3] unterzeichnete Erklärung: ‚So hat denn endlich nach langen und gründlichen Verhandlungen diese feierliche Debatte, die einmal in der Geschichte der Kirche einen hervorragenden Platz einnehmen wird, ihren Abschluß gefunden. Der Ausspruch der Kirche macht jetzt jeder Kontroverse ein Ende, und dasjenige, was nun für jeden Katholiken zu einem Glaubenssatze geworden ist, entzieht sich fortan gänzlich der freien Meinungsäußerung. Mögen die Geister den Ausspruch der Kirche mit derselben vollkommenen, aufrichtigen und kindlichen Unterwürfigkeit annehmen, wie wir es tun.'[4] Wie der ‚Français' sprachen sich auch die übrigen gleichgesinnten französischen Blätter aus. Einen Abfall vom Glauben infolge der vatikanischen Entscheidung hat Frankreich nur in ganz vereinzelten Fällen, wie bei dem unglücklichen Père Hyacinthe[5] und dem Vikar an der Magdalenenkirche zu Paris, Abbé Michaud[6], erleben müssen.

Wie kam es denn also, daß gerade in Deutschland ein so förmlicher und hartnäckiger Widerstand gegen die Definition hervorgetreten ist? — Auf diese Frage scheint uns Dr Scheeben seinerzeit eine zutreffende Antwort gegeben zu haben[7]. Er weist nämlich auf die äußere Organisation des Widerstandes und besonders auf die Personen hin, die bei demselben vorzugsweise mitgewirkt haben: Die Haupturheber waren Hochschulprofessoren, denen sich zunächst einige Lehrer von Mittelschulen anschlossen. Wo aber auch Personen höherer Stände, wie in München, oder, wie am Rhein, Laien aus allen Ständen zugezogen wurden, waren es doch die Universitätsprofessoren, die durch ihr Beispiel und ihre Aufmunterung diese ‚Massen' in Bewegung setzten, um sie in ihrem Interesse zu verwenden. Unter den theologischen Professoren endlich, die indessen, obgleich ihre Initiative notorisch war, zunächst die Laienprofessoren vorschickten, ragte wieder als der leitende Mittelpunkt des Ganzen der Mann hervor, ‚der die ausgezeichnete Stellung, die ihm seine früheren Leistungen auf

[1] *Scheeben*, Das ökumenische Konzil vom Jahre 1869 II, 417 f.

[2] S. Erster Band, S. 174 f.; Zweiter Band, S. 565.

[3] S. Erster Band, S. 174 f.

[4] Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria-Laach. Neue Folge. Heft 10 (1870), S. 104 f.

[5] S. Erster Band, S. 264 ff.

[6] *Friedberg*, Aktenstücke S. 892 ff.

[7] A. a. O. II, 418 ff.

wissenschaftlichem Gebiete verschafften, seit nahezu einem Jahrzehnt dazu benutzte, um den „Priestern der Wissenschaft“, wie er die Gelehrten nannte, mit ihm selbst an der Spitze, eine „dem Prophetentum des Alten Bundes ähnliche Gewalt, vor der sich auch die Häupter der Kirche beugen müssen“, zu verschaffen, namentlich aber die deutschen Universitäten als die echten, rechten Universitäten und als „den obersten Gerichtshof der Nation in Sachen des Geistes“ zu verherrlichen‘[1].

Dieser Mann war Döllinger. An Döllingers weiteren Schicksalen darf die Geschichte des Vatikanischen Konzils nicht stillschweigend vorübergehen, während sie die Bildung der ‚altkatholischen‘ Sekte höchstens bezüglich der ersten Anfänge zu berücksichtigen hat.

Als die Definition in nächster Aussicht stand, richtete Professor Schulte am 7. Juli aus Prag an Döllinger die Einladung[2], eine von möglichst vielen gleichgesinnten Professoren unterschriebene Erklärung zu erlassen, wodurch sie entweder im Gefolge der Minoritätsbischöfe, falls dieselben nach der Entscheidung im Widerstande verharren würden oder sonst auch ohne sie gegen ‚das Beginnen, an die Stelle der Gesamtkirche als Organ der Unfehlbarkeit zu setzen den Papst, losgelöst von der autoritativen Mitwirkung des Episkopates . . ., als gläubige Katholiken‘ feierlich protestierten und beteuerten, ‚daß sie an diesem hierdurch öffentlich bekannten alten christlichen Glauben festhalten würden alle Tage ihres Lebens‘[3]. Döllinger war sogleich dazu bereit. Schon am 9. Juli antwortete er zustimmend[4] und am 13. d. M. schrieb er wieder[5]: ‚Damit das, was vor allem nottut, Einigkeit, rasch erzielt werde, setze ich ohne alle weitere Verhandlungen meinen Namen unter Ihren Entwurf und begnüge mich, den Wunsch Ihnen zu äußern, daß die eigentliche Erklärung . . . etwas deutlicher von Ihnen möge formuliert werden (ich meine, bloß formell durch deutlichere Konstruktion des etwas langatmigen Satzes). Ich lasse fortan Ihren Entwurf bei den Kollegen zirkulieren, ob sie auch (d. h. einige von ihnen) unterzeichnen wollen.‘ Zugleich drängte er, man möge doch schon in

---

[1] Vgl. *Döllinger*, Die Universitäten sonst und jetzt. Rektoratsrede vom Jahre 1867 (bes. S. 50 ff.), welche im Theologischen Literaturblatt von Gymnasiallehrer Stumpf zu Koblenz gefeiert wurde. (Anmerkung Scheebens.)

[2] *Schulte* a. a. O. S. 76 ff. — Über das Folgende vgl. auch *Michael*, Ignaz v. Döllinger (2. Aufl.) S. 122 ff.

[3] *Schulte* a. a. O. S. 83 f. [4] Ebd. S. 78. [5] Ebd. S. 84.

den ersten Tagen des August und nicht erst Ende September eine Versammlung halten, auf der man über das weitere Vorgehen beschließen könne. Sonst werde die Reue gewiß hintennach kommen.

Das Dogma wurde verkündet, und fast alle deutschen Minoritätsbischöfe ließen alsbald erkennen, daß sie der Entscheidung zustimmten. Döllinger aber verbitterte sich nur noch mehr.

Friedrich erzählt in seinem ‚Tagebuch' [1] von der Audienz, welche die Münchener theologische Fakultät am 21. Juli bei dem soeben von Rom zurückgekehrten Erzbischofe hatte. Nach einigen Erläuterungen über das Zustandekommen und die Verbindlichkeit des neuen Dogmas habe sich derselbe an Döllinger, den Führer und Sprecher der Professoren gewandt, mit den Worten: ‚Wollen wir also aufs neue für die heilige Kirche zu arbeiten anfangen!' Da aber fuhr Döllinger, in dem es, wie Friedrich sagt, schon vorher ‚kochte', heraus: ‚Ja, für die alte Kirche.' Der Erzbischof versetzte: ‚Es gibt nur eine Kirche, keine neue und keine alte.' Döllinger aber warf die Worte dazwischen: ‚Man hat eine neue gemacht.' — Der Erzbischof mußte also schon aus dieser ersten Begegnung erkennen, wie wenig Hoffnung auf eine Umkehr des greisen Gelehrten bestand.

Zwar schrieb Döllinger noch am nämlichen Tage an Schulte, daß die beabsichtigte Erklärung nun wenigstens nicht mehr im ursprünglichen Wortlaute veröffentlicht werden könne [2], infolgedessen und besonders auch weil die Tübinger und Bonner Professoren ihre Unterschriften zurückzogen [3], sie dann überhaupt unterblieb. Dagegen veranlaßte er gleichsam zur Entschädigung einen von Ende Juli datierten Protest ‚katholischer' Laienprofessoren, die sich darin ‚in ihrem Gewissen für verpflichtet' hielten, ‚freimütig zu erklären, daß sie die Vatikanische Versammlung nicht als ein freies ökumenisches Konzil anzuerkennen vermögen und ihren Beschlüssen keine Gültigkeit beilegen können, insbesondere, daß sie den Satz von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes als eine in der Heiligen Schrift nicht begründete, sowohl der Tradition des kirchlichen Altertums als der Kirchengeschichte offen widersprechende neue Lehre verwerfen' [4].

Unter den vierundvierzig Unterzeichnern, die sich dieser ‚Gewissenspflicht' entledigten, befanden sich freilich Männer, die ‚notorisch schon längst mit aller Frömmigkeit und dem alten Glauben

[1] S. 391 f. [2] *Schulte* a. a. O. S. 92. [3] Ebd. S. 93.
[4] Ebd. S. 188 f.

zerfallen'[1] waren, notorische Ungläubige wie die Professoren Pözl und Pettenkofer[2] und der Christusleugner Prantl, dessen Kollegien schon in den fünfziger Jahren so berüchtigt waren, daß ihr Besuch durch einen Theologiestudenten selbst für Döllinger genügt hatte, um diesem seinerseits das Testat zu verweigern[3]. Bei ihnen suchte nun der Nestor der theologischen Wissenschaft in Deutschland Hilfe für die Rettung des Katholizismus. Die Theologieprofessoren aber die noch zu ihm hielten, lud er auf den 25. August zu einer Beratung nach Nürnberg ein, damit ihr ‚Schweigen und vereinzeltes Handeln der Jesuitenpartei keinen Vorschub leiste' und damit dadurch eine Gegendemonstration gegen die auf den 30. August berufene Bischofsversammlung in Fulda geboten werde[4].

In Nürnberg erschienen, dreizehn an der Zahl, die geistlichen Professoren Döllinger (als Präsident), Reischl und Friedrich aus München, Reusch, Langen und Knoodt aus Bonn, Baltzer und Reinkens aus Breslau, Dittrich und Michelis aus Braunsberg, Löwe, Sales. Mayer und der Laie Schulte aus Prag. Schon am 26. August[5] wurde einstimmig eine von Döllinger redigierte ‚Erklärung'[6] angenommen, worin die versammelten Gelehrten beteuerten, daß sie die im dritten und vierten Kapitel der Bulle ‚Pastor aeternus' enthaltenen Sätze von der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt und der Unfehlbarkeit des Papstes ‚nicht als Aussprüche eines wahrhaft ökumenischen Konzils anzuerkennen' vermögen und ‚als neue, von der Kirche niemals anerkannte Lehren' verwerfen. Als Gründe ihres Verdiktes wiederholten sie summarisch die von ‚Janus' und ‚Quirinus' gegen das Vatikanische Konzil geschleuderten Vorwürfe und schlossen mit der Appellation an ein von den Minoritätsbischöfen (die ‚durch ihre Haltung auf der Versammlung den Dank der katholischen Welt verdient haben') zu veranlassendes ‚wahres, freies und daher nicht in Italien, sondern diesseits der Alpen abzuhaltendes ökumenisches Konzil', das der durch die neue Lehre angerichteten Verwirrung steuern solle.

---

[1] *Scheeben* a. a. O. III, 199. [2] Ebd. [3] Ebd. II, 421[1].

[4] *Schulte* a. a. O. S. 97.

[5] Mit ganz berechtigter Ironie weist Scheeben (a. a. O. II, 426) auf die Kürze der Beratungen hin: ‚Während das Konzil zu Rom zwei volle Monate auf die Diskussion über die Konstitution vom Primat verwendet hatte, war unser Nürnberger Konzil, welches gegen das römische die Kürze der Diskussion als Nichtigkeitsgrund anführt, in zwei Tagen mit dem Verdammungsurteil gegen die Konstitution fertig und votierte es einstimmig, vielleicht sogar *per acclamationem.*'

[6] *Schulte* a. a. O. S. 14 ff. — C. V. 1731 c sqq.

Obwohl aber, wie Schulte[1] sagt, alle Erschienenen diese Erklärung ganz und voll annahmen, weigerten sich doch die Herren Langen, Reusch und Reischl, eher dazu ihre Unterschrift zu geben, als bis auch die nicht erschienenen Kollegen zugestimmt hätten. So mußte man sich entschließen, das Aktenstück zunächst drucken und durch einzelne Mitglieder behufs Sammlung von Unterschriften kolportieren zu lassen. Und während dann die Unterschriften nur langsam und spärlich zusammenkamen (im ganzen waren es zweiunddreißig)[2], erschien Mitte September der auch von der Mehrzahl der deutschen Minoritätsbischöfe unterzeichnete Fuldaer Hirtenbrief, dessen Eindruck so mächtig war, daß Professor Reischl in Döllingers Auftrag den Teilnehmern des Tages von Nürnberg schreiben mußte, es sei ‚in der Sachlage eine wesentliche Veränderung eingetreten‘ und es sei ‚nach eingehendster Erwägung hier [in München] der Beschluß gefaßt worden, jene Publikation mit den Unterschriften zu unterlassen, dafür aber eine motivierte, auf das neue Fuldaer Hirtenschreiben eingehende . . . Denkschrift alsbald vorzubereiten und dieselbe zu gemeinsamer Kundgebung zur Vorlage mitzuteilen‘[3]. Der Inhalt der Erklärung wurde darauf zwar in mehreren Zeitungen wiedergegeben, aber als offizielle Kundgebung kam sie ebensowenig ans Licht wie ihre Vorläuferin vom Juli[4], zum großen Leidwesen Schultes, der Reischl dafür verantwortlich machte[5].

Natürlich waren die Machenschaften Döllingers inzwischen für seinen Erzbischof kein Geheimnis geblieben. So sehr dieser auch zu jeder erlaubten Schonung und Rücksicht bereit war, so schuldete er es doch seiner Hirtenpflicht, daß er einem weiteren Umsichgreifen der Auflehnung gegen die kirchliche Autorität und besonders dem Ärgernisse, das daraus für die Studierenden und das Volk entstehen mußte, mit Nachdruck entgegentrat. Es zeugte gewiß von großer Zurückhaltung, daß er erst am 20. Oktober ein Schreiben an die Münchener theologische Fakultät erließ, worin die Mitglieder derselben zu einer bestimmten Meinungsäußerung über die vatikanischen Dekrete aufgefordert wurden[6].

---

[1] A. a. O. S. 97. [2] Ebd. S. 104.

[3] Reischl am 20. Sept. an Reinkens. *Schulte* a. a. O. S. 104.

[4] S. oben S. 614. [5] Altkatholizismus S. 104 f.

[6] Aktenstücke des Ordinariats des Erzbistums München und Freising betreffend das allgemeine Vatikanische Konzil (Regensburg 1871) S. 46 ff., Aktenstück V.

‚Nur dem Gebote meiner bischöflichen Amtspflicht folge ich', schreibt der Münchener Oberhirte, ‚wenn ich gegenwärtige Zuschrift an die theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität richte, um, soviel an mir liegt, die ängstigenden Zweifel und die bange Unruhe zu beseitigen, welche in weitesten Kreisen bezüglich der Stellung herrschen, die die genannte theologische Fakultät zu dem allgemeinen Vatikanischen Konzile und dessen bisherigen Beschlüssen einzunehmen gedenkt.

‚Wodurch diese Zweifel und diese Unruhe entstanden sind, dies auseinanderzusetzen ist auf der einen Seite nicht nötig, weil die hierauf bezüglichen Vorgänge ja allenthalben bekannt und darum gewiß auch der theologischen Fakultät selbst nicht verborgen sind; auf der andern Seite aber wäre es für mich, der ich von Anbeginn meiner bischöflichen Amtsführung bis hierher dieser ehrwürdigen Körperschaft mit besonderer Verehrung, Wertschätzung und Liebe zugetan war, wie dies ihr selbst bekannt ist, allzu schmerzlich.

‚Indem ich also Vergangenes gern auf sich beruhen lasse, darf ich es aber von jetzt ab nicht mehr zugeben, daß über den dogmatischen Standpunkt auch nur eines ihrer Mitglieder ein begründeter Zweifel obwalte.'

Kurz weist nun der Erzbischof noch einmal auf die ganz zweifellose Verbindlichkeit der Konzilsentscheidung hin, dann fährt er fort: ‚Wenn ich auch gern jedem andern Zeit gönne, den schweren inneren Kampf, den ihm vielleicht die Auseinandersetzung zwischen seiner bisherigen Anschauung und den feierlichen Aussprüchen der lehrenden Kirche kostet, auszukämpfen, so ist dies bei öffentlichen Lehrern der Theologie, welche in den nächsten Tagen [1] ihre Lehrstühle wieder betreten werden, nicht länger möglich. Ich kann unmöglich stillschweigend es gestatten, daß in meiner Erzdiözese von irgend jemand die heilige Wissenschaft gelehrt werde, von dem ich nicht sicher bin, daß er ausnahmslos und rückhaltlos das lehrt, was die katholische Kirche ausdrücklich zu glauben vorgestellt hat. Ich kann unmöglich zulassen, daß meine Priestertumskandidaten in Gefahr schweben, anders unterrichtet zu werden, als die katholische Kirche sie unterrichtet wissen will. Ich kann es endlich, um Ihnen die ganze Wahrheit zu sagen, nicht ertragen, daß die ehrwürdige theologische Fakultät, die Perle meiner Erzdiözese, ihre ruhmreiche Geschichte und die entschiedenen und großen Verdienste vieler ihrer

[1] Mit Anfang des Wintersemesters.

gegenwärtigen Mitglieder durch eine unberechtigte und unfruchtbare Sonderstellung in der Kirche beflecke.

‚Darum bitte ich Sie, hochwürdige Herren, voll der väterlichen Liebe, daß Sie unter Anrufung des göttlichen Beistandes in gemeinsamer Beratung Ihre Pflichten gegenüber den Aussprüchen des allgemeinen Vatikanischen Konzils erwägen und sich einhellig mir gegenüber klar und deutlich aussprechen möchten, wie sie denselben gerecht werden wollen. . . .'

Das schöne Schreiben klingt in die mahnenden Worte aus: ‚Mögen Sie mich darum vor einem Schmerze bewahren, der unbedingt der größte während meiner bisherigen bischöflichen Amtsführung sein würde, nämlich gegen Sie den Ernst meiner oberhirtlichen Amtspflicht in Anwendung bringen zu müssen.'

Der bischöfliche Erlaß hatte den Erfolg, daß sieben Mitglieder der theologischen Fakultät am 29. November in einem gemeinsamen Antwortschreiben[1] erklärten, ‚den ökumenischen Charakter des Vatikanischen Konzils und die Beschlüsse desselben, insbesondere die Beschlüsse „De ecclesia Christi", mit rückhaltloser Überzeugung und Hingebung festhalten zu wollen'. Die Unterzeichner waren die Professoren Fr. Reithmayr, Haneberg, Thalhofer, A. Schmid, Reischl, Bach und Schönfelder. Auch Professor Reischl hatte also nach kurzer Abirrung glücklich wieder den rechten Weg gefunden. Der Kirchenrechtsprofessor Silbernagl glaubte seinen kanonischen Standpunkt in einer besondern, bereits vom 27. November datierten Eingabe[2] wahren zu sollen, damit durch die gemeinsame Erklärung, der er nur den Charakter eines freiwilligen Privataktes beimessen könne, ‚kein bedenkliches Präjudiz' geschaffen werde. Im übrigen versicherte auch er, daß er ‚der beschworenen Glaubenspflicht nicht zuwiderhandeln und den Entscheidungen eines ökumenischen Konzils, wie solches unzweifelhaft das Concilium Vaticanum ist, den schuldigen Gehorsam nicht versagen werde'.

Professor Friedrich reichte am 29. November ein eigenes Schriftstück[3] ein, worin er in weitschweifiger Auseinandersetzung einige der bekannten Gründe aufzählte, die ihn bestimmten, ‚das Vatikanische Konzil höchstens zu der Kategorie der zweifelhaften Konzilien' zu rechnen und ihm deshalb seine Anerkennung zu versagen. Döllinger, auf den es vor allem ankam, schwieg.

---

[1] Aktenstücke usw. S. 48 ff., Aktenstück VI.
[2] Ebd. S. 50 ff., Aktenstück VII. [3] Ebd. S. 52 ff., Aktenstück VIII.

Trotzdem ließ Erzbischof Scherr das laufende Jahr zu Ende gehen, ohne eine neue Maßregel zu treffen. Erst am 4. Januar 1871, also fast drei Monate nach dem Erlasse an die theologische Fakultät, wandte er sich in einem sehr liebevollen und väterlichen Schreiben an den Stiftspropst selbst[1]. Er klagt ihm, mit wie großem Schmerze er unter der Antwort der theologischen Fakultät gerade den Namen ihres ehrwürdigen Seniors vermißt habe. Seitdem sei wieder eine geraume Zeit verstrichen, während welcher er vergeblich auf die ihm gewiß auch von Döllinger gebührende Antwort und Erklärung warten mußte. So sehe er sich denn nach langem Zögern, dessen Bedeutsamkeit Döllinger zu würdigen wissen werde, schließlich genötigt, ihn zu einer offenen Aussprache förmlich aufzufordern.

‚Wohl kann ich ahnen', fährt der Oberhirt fort, ‚was Ihnen eine unumwundene Kundgebung über Ihren Standpunkt zur fraglichen Angelegenheit so sehr erschwert. Ihre ruhmreiche Vergangenheit . . . sträubt sich mit Macht gegen einen Bruch mit der Kirche, der Ihr ganzes bisheriges Leben gehörte. Auf der andern Seite scheinen Sie jener Richtung, welche die bekannten Agitationen gegen das Konzil in Deutschland vor und während der Beratungen desselben in Szene setzte und dabei stets, ob mit Recht oder Unrecht, sich auf Ihren Namen stützte, derartige Zugeständnisse gemacht zu haben, daß es Ihnen nunmehr schweren Kampf kostet, sich von derselben loszusagen.

‚Und dennoch sollte man meinen, es wäre für Sie leichter, sich von Ihren Genossen jüngsten Datums zu trennen, als mit der langen Periode Ihres Lebens, die so gerechten Ruhm an Ihren Namen geheftet, und zugleich mit der katholischen Kirche zu brechen.

‚Werfen Sie doch, ich bitte Sie, einen Blick auf die täglichen literarischen Ergüsse jener Richtung, die das Dogma von der Untrüglichkeit des höchsten kirchlichen Lehramtes hinterlistig benutzt, um die katholische Kirche selbst in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, und welche, freilich gewiß mit Unrecht, ohne Aufhören sich auf Ihre Autorität beruft, und richten Sie dann an sich selbst die Frage: In welche Gesellschaft bin ich geraten? Halten Sie dann Rückschau über das ganze große Gebiet der Kirchengeschichte, ob Sie nur einen entdecken, der sich vom heiligen römischen Stuhle, der cathedra Petri, losreißen konnte, ohne zugleich von der Einheit der katholischen Kirche abzufallen. Betrachten Sie ferner in ernstem

[1] Ebd. S. 95 ff., Aktenstück XI.

Nachdenken den schließlichen Ausgang aller jener, die im Widerstand gegen die heilige Kirche verharrten. Führen Sie sich endlich die schwere Verantwortung zu Gemüte, die Sie auch für alle jene werden vor dem Richterstuhle Gottes abzulegen haben, welche durch Ihr Beispiel sich noch länger in ihrer Absonderung werden festhalten lassen.

‚Wenn ich Sie auch noch bitte, dem väterlichen Herzen Ihres Oberhirten all den Kummer zu nehmen, der es schon gegenwärtig Ihretwegen peinigt und jetzt entweder enden oder ins Unerträgliche anwachsen muß, so werden Sie diesen Appell an Ihr katholisches Herz meiner Liebe für Sie zuschreiben müssen. . . .

‚Ich bitte deshalb und beschwöre Sie, hören Sie auf, dazu zu helfen, daß die Einheit und Einmütigkeit unter den Gliedern der einen Kirche noch länger Schaden leide, und lösen Sie in heroischem Entschlusse durch ein offenes kirchliches Bekenntnis den Bann, der bis zur Stunde noch manchen ehrlichen Katholiken fesselt! Noch ist es mir unmöglich, zu glauben, daß Sie, statt meinem oberhirtlichen Herzen diese Freude zu bereiten, die oberhirtliche Gewalt herausfordern werden, die aber ganz gewiß ihre unveräußerlichen Rechte üben muß und üben wird, wenn die hoffnungsvolle Geduld sich endlich sollte getäuscht sehen müssen.‘

Aber leider war das Ohr des Münchener Gelehrten weder den liebevollen noch den ernsten Tönen zugänglich, die uns aus diesem herrlichen Schreiben entgegenklingen. Seine Wahl war schon getroffen. ‚Döllinger‘, schreibt Michael[1], ‚wußte genau, in welcher Weise er der an ihn ergangenen Aufforderung entsprechen werde. Für ihn bedurfte es keiner Überlegung mehr. Trotzdem schob er die Antwort auf. Nach viertehalb Wochen wird er sie geben und die Verspätung begründen mit seiner Gewissenhaftigkeit und mit der Pflicht eines erneuten Studiums der großen Frage. Er wird wiederholt eine Verlängerung der Frist nachsuchen und erhalten, aber inzwischen den unzweideutigen Beweis liefern, daß es ihm bei all diesen Beteuerungen nicht Ernst war. Seine Korrespondenz mit dem Erzbischof ist ein schmählicher Handel. Reusch hat dies jedem Zweifel entrückt dadurch, daß er drei anonyme Zeitungsartikel unter Döllingers Namen herausgab, welche eben diese Korrespondenz begleiteten‘ und welche direkt gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gerichtet waren.

[1] Ignaz v. Döllinger (2. Aufl.) S. 138.

Der erste dieser Artikel vom 20. Januar 1871 trug den Titel ‚Zur Unfehlbarkeitsliteratur‘[1] und war die Anzeige der Broschüre ‚Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen nach ihren Lehren und Handlungen zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet von Dr J. F. Ritter v. Schulte‘, worin sich derselbe in den unbegründetsten Angriffen auf Papst und Kirche erging. Döllinger aber fand dafür nur Worte des Lobes und der Anerkennung und sprach die Erwartung aus, ‚daß die Schrift wohl allen, welche sich nicht absichtlich verblenden wollen, die Augen über die staats- und kirchengefährlichen Folgen des neuen Glaubenssatzes öffnen müsse‘.

Zwei Tage später[2] unterzog er in einem weiteren Artikel den bedeutsamen Hirtenbrief seines Erzbischofs über die päpstliche Unfehlbarkeit, den wir bereits früher besprochen haben[3], einer äußerst abfälligen Kritik. Der Erzbischof hatte in demselben sehr häufig die früheren Werke Döllingers, seine ‚Kirchengeschichte‘, die Schriften ‚Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung‘, ‚Kirche und Kirchen‘ zur Beleuchtung und zum Beweise der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit herbeigezogen. Jetzt aber erklärte Döllinger: ‚Die Kette von Zeugnissen, die hier angeführt werden, zerbröckelt sich in den Händen des Zugreifenden. Die Stellen sind teils erdichtet, teils falsch übersetzt, teils verstümmelt und dadurch entstellt, teils entbehren sie aller Beweiskraft.‘ Nach einem Hinweis auf die Broschüre von Schulte, eines Gelehrten ‚von notorisch untadelhafter katholischer Gesinnung‘, der ‚die Evidenz der Sache so vollständig nachgewiesen‘ habe, schloß er mit den hämischen Worten: ‚Unser Hirtenschreiben ist nicht etwa an eine Diözese in Südafrika oder in Polynesien gerichtet, nicht für Gläubige mit dunkler Hautfarbe bestimmt, sondern für einen ansehnlichen Bruchteil des bayrischen Volkes, für Hof und Hauptstadt und die eben versammelten Kammern. Ja man behauptet sogar, es gebe in dieser Diözese zwei theologische Lehrkörper, den einen zu München, den andern zu Freising.‘

---

[1] *Reusch*, Döllingers kleinere Schriften (Stuttgart, Cotta, 1890) S. 421 ff. — Die Artikel erschienen in der ‚Allgemeinen Zeitung‘.

[2] Allgemeine Zeitung vom 22. Januar: ‚Der Münchener Hirtenbrief vom 5. Januar 1871‘. Bei *Reusch* a. a. O. S. 425 ff.

[3] S. oben S. 547 ff. Der Hirtenbrief datiert vom 26. Dezember 1870; s. Aktenstücke usw. S. 61 ff., Aktenstück X.

Freilich gab es diese Lehrkörper, und sie stimmten bis auf ein einziges Mitglied mit ihrem Erzbischof und nicht mit Döllinger überein.

Nachdem dieser also angesichts der erzbischöflichen Mahnung solche Aufsätze veröffentlicht hatte, ging er daran, die erstere zu beantworten. Sein Antwortschreiben ist vom 29. Januar datiert[1]. Er sagt darin, eine einfache und unmotivierte Unterwerfungserklärung wäre für ihn schon deshalb nicht möglich, weil er seit Anfang der vatikanischen Synode das Gegenteil behauptet und mit vielen Gründen belegt habe. Wolle er sich unterwerfen, so müßte er zugleich sich selber widerlegen und den öffentlichen Beweis führen, daß die Lehre, die er sowohl früher, als ganz besonders in der jüngsten Zeit vorgetragen, eine falsche und verkehrte Lehre sei. Zu diesem Ende bedürfe es aber für ihn eines erneuten Studiums der Frage und einer möglichst sorgfältigen und eindringenden Forschung, womit er denn auch seit einigen Wochen begonnen habe. Wenn es ihm gelinge, die Überzeugung zu gewinnen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit die wahre, durch Schrift und Tradition verbürgte sei, und daß er sich folglich bisher mit der großen Mehrzahl der deutschen Theologen im Irrtum befunden habe, dann werde er dies ohne Rückhalt vor der Welt bekennen, ja dann werde er noch weitergehen und sich bemühen, den Schaden, den er seit siebenundvierzig Jahren durch seine im entgegengesetzten Sinne geschriebenen Bücher und gehaltenen Vorträge der Kirche zugefügt haben würde, durch Aufdeckung seiner Fehler und Irrtümer wieder gutzumachen.

‚Ich weiß sehr wohl‘, heißt es in dem Schreiben weiter, ‚daß der Priester bereit sein muß, der Kirche auch dieses höchste und schwerste Opfer zu bringen, das Opfer seines guten Rufes und der Ehre vor seinen Mitmenschen. Aber doch nur unter der einen Bedingung: daß er nämlich auch wirklich von der Wahrheit dessen, was er neu bekennen soll, und der Falschheit dessen, was er bisher gelehrt hat, überzeugt sei. Denn ohne diese Überzeugung wäre ja eine derartige Unterwerfung eine Sünde, eine grobe Lüge, und daß Eure Exzellenz durch Ihre Aufforderung mich nicht zu einer solchen drängen wollen, dessen bin ich gewiß. Ihre Aufforderung kann nur den Sinn haben: „Gib dir alle Mühe und tue, was du nur kannst, um dir dieselbe Überzeugung zu verschaffen, welche jetzt die meinige ist.“ Das tue ich denn auch nach bestem Gewissen; ich rufe Gott um Erleuchtung an, ich forsche und prüfe, so gut ich es verstehe;

[1] Aktenstücke usw. S. 97 f., Aktenstück XII.

aber bei der Größe des Gegenstandes und des zu durchforschenden Materials ist dies eine Aufgabe, zu welcher eine längere Zeitfrist erforderlich ist, und ich bitte daher, mir dieselbe zu gewähren und noch einstweilen Geduld mit dem alten Manne zu haben.'

Das war Döllingers Antwort. Man braucht nicht bei der tatsächlichen Unrichtigkeit zu verweilen, die er aussprach, als er behauptete, seit siebenundvierzig Jahren, also während seiner ganzen Lehrtätigkeit, habe er im entgegengesetzten Sinne geschrieben und gesprochen. Auch verkehrte er offenbar den Fragepunkt, indem er vorgab, es handle sich noch um die Prüfung des geschichtlichen Materials, da er jetzt die durch den Gesamtepiskopat vertretene Autorität der Kirche in Glaubenssachen anerkennen sollte. Es drängt sich der Gedanke auf, ob Döllinger diesen Brief ehrlicherweise für den Ausdruck seiner wahren Gesinnung halten konnte, da er doch gleichzeitig alles tat, um sich und andere in der Feindseligkeit gegen jene Kirche, der der Priester ‚auch das höchste und schwerste Opfer zu bringen bereit sein muß', immer mehr zu bestärken. Michael urteilt wohl nicht zu strenge, wenn er in dieser Beziehung schreibt[1]: ‚Schulte[2] nennt die Antwort Döllingers „wahrhaft klassisch". Vergleicht man sie mit den oben besprochenen anonymen Ausfällen vom 20. und 22. Januar desselben Jahres . . . und mit der Replik [auf die Verteidigung des erzbischöflichen Pastorales], die am 10. Februar folgen wird[3], . . . so stellt sich seine Erklärung an den Erzbischof und das Gesuch um Verlängerung der Frist in Wirklichkeit dar als das Denkmal eines wenig ehrenwerten Charakters.'

Trotzdem entschloß sich Erzbischof Scherr, noch ferner Geduld zu üben und die erbetene Verlängerung zuzugestehen. In einem kurzen Schreiben vom 14. Februar[4] eröffnete er dem Stiftspropste, daß er nun ‚bis zum 15. März dieses Jahres schließlichen Erklärungen entgegensehe und von diesem Datum an die ihm von seinem Oberhirtenamte gebotenen weiteren Schritte zu tun definitiv beschlossen habe'.

Aber Döllinger wich noch einmal aus. Vielleicht bestärkte ihn auch der Brief des Königs Ludwig in seiner Widerspenstigkeit, der ihm zu seinem Geburtstage am 28. Februar schrieb: ‚Kaum habe ich

[1] Ignaz v. Döllinger S. 142. [2] A. a. O. S. 190.

[3] Gemeint ist der dritte der von Reusch (a. a. O. S. 429 ff.) reproduzierten Artikel: ‚Der Münchener Hirtenbrief und sein Verteidiger'.

[4] Aktenstücke usw. S. 99, Aktenstück XIII.

nötig, hervorzuheben, wie hoch mich Ihre so entschiedene Haltung in der Unfehlbarkeitsfrage erfreut. . . . Jammervoll und wahrhaft mitleiderweckend ist die Haltung des Erzbischofs, der sobald schon in seinem élan nachließ. . . . Stolz bin ich dagegen auf Sie, wahrer Fels der Kirche, nach welchem die im Sinne des Stifters unserer heiligen Religion denkenden Katholiken in unerschütterlichem Vertrauen mit hoher Verehrung blicken dürfen.'[1] — Döllinger wartete also bis zum Vorabend des 15. März. Dann erklärte er dem Erzbischofe, er sehe sich ,genötigt, die Bitte zu stellen, Eure Exzellenz möchten die Güte haben, mir die Frist noch um etwa zwölf bis vierzehn Tage zu verlängern'[2], und in der Tat wurde ihm zum dritten, aber auch zum letzten Male ein Ausstand bis zum 31. März bewilligt[3].

Wozu er diese Zeit benutzte, lehren folgende Sätze eines Briefes vom 20. März, die uns Reusch[4] erhalten hat. Michael nennt sie ,das Alarmsignal zur bevorstehenden offenen Rebellion'. In diesem, wohl an Reusch selbst gerichteten Briefe sagt Döllinger: ,Wir müssen uns wechselseitig stärken und erfrischen, um den von uns nicht gesuchten, uns aufgedrungenen Kampf beharrlich zu bestehen und das Depositum der Wahrheit für kommende Generationen aufzubewahren. Wenn wir auch das Schauspiel der Unterwerfung aufführten, müßte die Welt glauben, daß der Wahrheitssinn im katholischen Klerus völlig ausgestorben, das Priestertum nur noch ein Gewerbe sei. Der moralische Bankerott des Klerus in der öffentlichen Meinung ist ohnedies fait accompli. — Der Kampf wird noch eine Menge neuer, d. h. bisher nicht beachteter, nicht gekannter Tatsachen ans Licht ziehen, und ich werde mein Scherflein dazu beitragen. Zunächst wird mein Sendschreiben an den hiesigen Erzbischof gedruckt erscheinen.'

Dieses vom 28. März datierte ,Sendschreiben' sollte die endgültige Antwort auf die wiederholte Aufforderung zur Unterwerfung sein. Am 29. März gelangte es in die Hände des Erzbischofs[5]. Gleichzeitig hatte der Verfasser es der Allgemeinen Zeitung zu-

---

[1] Bei *Schulte* a. a. O. S. 337 f.

[2] Aktenstücke usw. S. 102, Aktenstück XVII.

[3] Ebd. S. 103, Aktenstück XVIII.

[4] Briefe und Erklärungen von I. v. Döllinger über die vatikanischen Dekrete, 1869—1887; herausgegeben von *F. H. Reusch* (München, Beck, 1890), S. 73, Anm. 1.

[5] Aktenstücke usw. S. 104 ff., Aktenstück XX.

gesandt, die es am 31. März als außerordentliche Beilage veröffentlichte [1].

Döllinger verlangt darin, vor eine Konferenz von Bischöfen oder vor eine aus Mitgliedern des Münchener Domkapitels gebildete Kommission gestellt zu werden, vor der er sich zu beweisen erbietet: daß die neuen Glaubensdekrete weder in Schrift noch in Tradition begründet seien, daß sie im grellen Widerspruche mit der Entscheidung der ‚allgemeinen' Konzilien von Konstanz und Basel stehen, daß sie schlechterdings unvereinbar mit der Verfassung der europäischen Staaten, insbesondere der bayrischen Verfassung seien und daß er schon mit Rücksicht auf seinen auf diese Verfassung geschworenen Eid sich in der Unmöglichkeit befinde, die neuen Dekrete anzunehmen. Werde er mit Zeugnissen und Tatsachen überführt, so verpflichte er sich, öffentlichen Widerruf zu leisten.

Er behauptet: ‚Tausende im Klerus, Hunderttausende in der Laienwelt denken wie ich und halten die neuen Glaubensartikel für unannehmbar.'

Er bestreitet die Rechtmäßigkeit des Vatikanischen Konzils, das er ohne Scheu mit der Räubersynode auf die gleiche Stufe stellt. ‚Mir ist', schreibt er, ‚in der ganzen Geschichte der Kirche unter den als allgemein berufenen Konzilien nur eines bekannt, auf welchem die Machthabenden gleichwie auf dem jüngsten jede gründliche Erörterung der Tradition verhindert haben, und das ist das zweite von Ephesus vom Jahre 449; dort, auf der sog. Räubersynode, geschah es mit Gewalt und tumultuarischer Tyrannei; auf dem Vatikanischen war es die der Versammlung auferlegte Geschäftsordnung, die päpstliche Kommission und der Wille der Majorität, welcher es nicht zu einer ordentlichen und eindringlichen Prüfung kommen ließ.' . . . ‚Der immensen Majorität der Bischöfe aus den romanischen Ländern' mangelte ‚entweder der Wille oder die Einsicht, um Wahrheit und Lüge, Rechtes und Falsches gehörig voneinander zu sondern.' [2]

---

[1] *Schulte* a. a. O. S. 192.

[2] Diese ungerechten Beschuldigungen erregen auch den Unwillen Olliviers, der darüber schreibt: ‚En tenant ce langage, Döllinger déraille visiblement. Comparer le concile paisible et libre du Vatican au brigandage d'Éphèse, c'est dépasser toutes les limites connues de l'exagération. Déclarer *ex cathedra,* du haut de la chaire de Munich, que la majorité des évêques institués divinement les successeurs des apôtres, et que leur chef, un Latin aussi, sont des ignorants et des lâches, c'est un acte d'omnipotence et d'infaillibilité personnelles, bien plus intolérable que l'infaillibilité pontificale, qui après tout n'est que celle de l'Église

Er übertreibt die Tragweite der im dritten und vierten Kapitel der Bulle *Pastor aeternus* enthaltenen Bestimmungen bis ins Grauenhafte. Er spricht von einem ‚System der vollendetsten Universalherrschaft und geistlichen Diktatur', das uns hier entgegentrete: ‚Es ist die ganze Gewaltfülle über die gesamte Kirche wie über jeden Einzelmenschen, wie sie die Päpste seit Gregor VII. in Anspruch genommen, wie sie in den zahlreichen Bullen seit der Bulle „Unam sanctam" ausgesprochen ist, welche fortan von jedem Katholiken geglaubt und im Leben anerkannt werden soll. Diese Gewalt ist schrankenlos, unberechenbar, sie kann überall eingreifen, wo, wie Innozenz III. sagt, Sünde ist, kann jeden strafen, duldet keine Appellation und ist souveräne Willkür, denn der Papst trägt nach dem Ausdrucke Bonifatius' VIII. alle Rechte im Schrein seiner Brust. Da er unfehlbar geworden ist, so kann er im Momente, mit dem einen Wörtchen „*orbi*" (d. h. daß er sich an die ganze Kirche wende) jede Satzung, jede Lehre, jede Forderung zum untrüglichen und unwidersprechlichen Glaubenssatze machen. Ihm gegenüber besteht kein Recht, keine persönliche oder korporative Freiheit, oder wie die Kanonisten sagen: das Tribunal Gottes und des Papstes ist ein und dasselbe. Dieses System trägt seinen romanischen Ursprung an der Stirne und wird nie in germanischen Ländern durchzudringen vermögen.'

Zum Schlusse beteuert Döllinger noch einmal: ‚Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen.' —

Es ist ein Gefühl der Trauer und zugleich der Bestürzung, das den Leser dieses leidenschaftlichen Ergusses befällt. Wie konnte ein Döllinger nur in solche Verblendung geraten? Da war auch von einer Disputation, selbst wenn man sich dazu hätte herbeilassen dürfen, nichts mehr zu erhoffen. Was tat nun der Erzbischof?

Zunächst machte er, um eine weitere Verwirrung zu verhüten, in einem kurzen und klaren Hirtenschreiben[1] vom Palmsonntag, 2. April, seine Gläubigen auf die Hauptirrtümer aufmerksam,

---

elle-même en action. Tant qu'on reste dans la donnée catholique, à laquelle Döllinger ne cesse d'affirmer sa fidélité, le juge de la science des évêques n'est ni un professeur, quelque érudit qu'il soit, ni une Faculté de théologie, quelle que soit la distinction des ses membres; c'est le Saint-Esprit qui prononce par la majorité des Pères, c'est Pierre qui parle par son successeur' (l. c. II, 387 sq.).

[1] Aktenstücke usw. 117 ff., Aktenstück XXI.

welche ,in diesem höchst beklagenswerten Aktenstücke enthalten' waren ,und den Verfasser', falls er sie beharrlich festhielt, ,von der katholischen Kirche absondern' mußten. Als solche nennt er den Vorschlag einer Konferenz, worauf Döllinger Wahrheiten als nichtig erweisen wolle, die durch ein wahres, allgemeines Konzil feierlich definiert worden seien; ferner die ungebührliche Überschätzung der historischen Forschung, wodurch dieselbe über die Kirche gestellt und die Entscheidungen der Kirche dem letzten und entscheidenden Urteile der Geschichtschreiber preisgegeben werden; endlich die ,gänzlich irrtümliche Unterstellung und sehr gehässige Anklage', daß die Dekrete vom 18. Juli ,schlechthin unvereinbar seien mit den Verfassungen der europäischen Staaten, insbesondere mit der bayrischen Verfassung', ja ,daß diese Lehre, an deren Folgen das alte deutsche Reich zu Grunde gegangen sei, falls sie bei dem katholischen Teil der deutschen Nation herrschend würde, sofort auch den Keim eines unheilbaren Siechtums in das eben erbaute neue Reich verpflanzen würde'.

,Die Anschauungen, Grundsätze und Urteile', sagt der Erzbischof, ,welche in diesem Aktenstücke vorgebracht werden, . . . sind seit der Ankündigung des Vatikanischen Konzils bis jetzt in vielen Büchern, Zeitschriften und Tagesblättern mit unchristlicher Leidenschaft und Bitterkeit verbreitet worden. Es wird jetzt leider durch eben dieses Aktenstück die längst gehegte traurige Vermutung zur höchsten Wahrscheinlichkeit gesteigert, daß der Verfasser dieser Erklärung das geistige Haupt der ganzen gegen das Vatikanische Konzil ins Werk gesetzten Bewegung gewesen ist, welche so viele Verwirrung der Geister und Beunruhigung der Gewissen erzeugt hat.'

Der Hirtenbrief schließt mit der dringenden Mahnung, ,für das schwergefährdete Seelenheil des Verfassers jener glaubenswidrigen Erklärung' zu beten.

Am folgenden Tage, 3. April, übersandte das erzbischöfliche Ordinariat aus höherem Auftrage den Hirtenbrief an Döllinger und machte ihm zugleich die Mitteilung[1], daß den Theologiekandidaten der Erzdiözese der weitere Besuch seiner Vorlesungen verboten sei. Freilich vermöge der Erzbischof ihn selbst nicht an ihrer Fortsetzung zu verhindern, doch sei zu bemerken, daß eine solche Fortsetzung nur im offenbaren Widerspruche gegen den Oberhirten, den legitimen Wächter über jeglichen Unterricht in der katholischen Religion,

[1] Ebd. S. 120, Aktenstück XXII.

geschehen könne. Schließlich läßt der Oberhirte dem Adressaten ,zu bedenken geben, daß die in der vierten Sitzung des Vatikanischen Konzils erlassene „Constitutio prima de ecclesia Christi" dogmatischer Natur ist, daß der Widerspruch gegen die dort definierten Sätze unter den Begriff der Häresie fällt, daß die formale Häresie die größere dem Papste reservierte Exkommunikation ipso facto zur Folge hat, daß deswegen Eure Hochwürden Ihr Gewissen werden zu prüfen haben, ob Sie dieser kirchlichen Zensur nicht bereits verfallen sind. Sollten Eure Hochwürden, was Gott verhüte, auf dem durch die bezeichnete öffentliche Erklärung eingenommenen Standpunkt verharren, so würde es unvermeidlich sein, durch öffentliche und feierliche Sentenz zu erklären, daß Sie die Ausschließung aus der katholischen Kirche, der Sie einst so große Dienste geleistet haben, verwirkten.'

Da Döllinger auf seinem Standpunkte verharrte, wurde er nach Ablauf zweier Wochen am 17. April 1871 als der ,excommunicatio maior' verfallen erklärt [1]. Am folgenden Tage erging dieselbe Sentenz über den außerordentlichen Professor Friedrich [2].

Döllinger hat sich zwar in der Folge nie offiziell der altkatholischen Sekte angeschlossen, aber er hat auch leider nie mehr den Weg in die Mutterkirche zurückgefunden. Zwanzig Jahre zur Besinnung hat die Vorsehung dem mehr und mehr vereinsamten Manne noch gewährt, in denen oftmals, auch von hohen und höchsten kirchlichen Stellen aus [3], der Versuch gemacht wurde, ihn für die Wahrheit wiederzugewinnen, aber immer vergebens. Über neunzig Jahre alt ist der Greis am 10. Januar 1890 zu München aus diesem Erdenleben abberufen worden. —

Wie München in Süddeutschland den Mittelpunkt der Protestbewegung gegen die vatikanischen Beschlüsse bildete, so ging im Norden der Widerstand vorzüglich von Bonn aus. Nicht weniger als drei geistliche Professoren der rheinischen Hochschule, Reusch, Langen und Knoodt, nahmen, wie wir sahen, an der von Döllinger veranlaßten Nürnberger Konferenz teil. Schon anderthalb Wochen früher, am 14. August 1870, waren dieselben mit mehreren andern Bonner Professoren und einigen Laien aus Köln und Koblenz nach Königswinter gekommen, um über die Mittel zu beraten, wodurch

---

[1] Aktenstücke usw. S. 134 f., Aktenstück XXX.
[2] Ebd. S. 138, Aktenstück XXXIV.
[3] Siehe Reuschs Vorwort zu ,Briefe und Erklärungen von I. v. Döllinger'.

Katholiken ‚aus allen Ständen' zum Widerstande gegen die neue Lehre aufgebracht werden könnten. Aus Bonn waren außer den Genannten vor allem noch der Theologe Dieringer und der Jurist Bauerband erschienen, aus Koblenz der Verfasser der Koblenzer Laienadresse, Gymnasialoberlehrer Stumpf[1]. Den Vorsitz führte der Kölner Oberregierungsrat Wülffing. Man einigte sich auf folgende ‚Erklärung', zu deren Unterschrift man auffordern wollte:

‚In Erwägung, daß die im Vatikan gehaltene Versammlung nicht mit voller Freiheit beraten und wichtige Beschlüsse nicht mit der erforderlichen Übereinstimmung gefaßt hat, erklären die unterzeichneten Katholiken, daß sie die Dekrete über die absolute [?] Gewalt des Papstes und dessen persönliche [?] Unfehlbarkeit als Entscheidung eines ökumenischen Konzils nicht anerkennen, vielmehr dieselben als eine mit dem überlieferten Glauben der Kirche im Widerspruche stehende Neuerung verwerfen.'[2]

Auf alle nur mögliche Weise wurden dann die Unterschriften gesammelt und an ‚das Zentralkomitee für die Bewegung gegen die päpstliche Unfehlbarkeit', Restauration ‚Freischütz' in Köln, befördert[3], so daß bis Anfang Dezember 1359 Namen aufgeschrieben waren[4]. Doch erschien auch alsbald wieder eine ganze Reihe von Widerrufen, aus denen hervorging, daß manche Leute ‚jene Adresse ohne Kenntnis von deren Wortlaut und Zweck und in dem Glauben unterschrieben hatten, daß es sich um eine gleichgültige Sache, keineswegs aber

---

[1] S. Erster Band, S. 221.

[2] *Schulte* a. a. O. S. 106. — Das Konzil gebraucht die Ausdrücke absolute (Gewalt) und persönliche (Unfehlbarkeit) freilich nicht, aber sie waren, wie Scheeben (Das ökumenische Konzil II, 432) treffend bemerkt, ganz geeignet, ‚um einem liberalen Zeitungsleser das schauerliche Gespenst eines alles verzehrenden päpstlichen Absolutismus vorzuzaubern und durch die Anspielung auf eine persönliche, geistige oder sittliche Vollkommenheit des Papstes, die diesem allein, nicht aber den übrigen Menschenkindern zukommen soll, die Eifersucht aufgeklärter Katholiken wachzurufen'.

[3] ‚Auf der Straße und im Wirtshaus, durch Kolportage und Kreuzbandsendung, durch die Hebel der Freundschaft und Versippung, durch gelehrte Professoren und devote Frauen sollten Protestierende gewonnen werden. Man sprach auch davon, daß von einem höheren Regierungsbeamten die Bürgermeister zur Sammlung von Unterschriften eingeladen und von einem der höchsten Schulbeamten in Berlin den Gymnasiallehrern zur Unterzeichnung Mut gemacht worden sei' (*Scheeben* a. a. O. S. 428). — Vgl. Kölnische Volkszeitung vom 10. Sept. 1870, Erstes Blatt, Anzeigenteil.

[4] *Schulte* a. a. O. S. 106.

um eine von der Mehrzahl der Bischöfe ausgesprochene Entscheidung in Glaubenssachen handle'[1].

Während aber diese Agitation unter dem Volke betrieben wurde, dachte man in Bonn daran, auch jene Minoritätsbischöfe, von deren Unterwerfung noch nichts verlautet war, mit in die Bewegung hineinzuziehen. Gegen Mitte (22. oder 23.) September bildete sich im ‚Goldenen Stern' unter Mitwirkung von Reinkens und andern das bereits mehrmals erwähnte[2] sog. ‚Bonner Komitee' aus den Laienprofessoren Bauerband, Kampschulte, Ritter und Lörsch[3], die am 4. November an die Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg, an den Erzbischof Deinlein und die Bischöfe Hefele, Greith und Stroßmayer gleichlautende Schreiben richteten mit der Bitte: ‚in Erwägung ziehen zu wollen, ob nicht — falls eine Zusammenkunft der treu gebliebenen Minoritätsbischöfe Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, etwa unter Zuziehung angesehener Theologen und hervorragender Laien in der nächsten Zeit nicht möglich sein sollte — durch brieflichen Verkehr dieser Oberhirten eine Einigung über gemeinsame Schritte zur Beruhigung der Gemüter und Schützung der Gewissen erzielt werden könnte? Wir glauben versichern zu können, daß die Bischöfe dadurch viele Tausende von Katholiken sich zum innigsten Dank verpflichten und größeren Übeln wirksam vorbeugen würden.'[4] Wir haben gegebenen Ortes[5] die Erwiderungen mitgeteilt, welche die Bittsteller von den betreffenden Kirchenfürsten erhielten und die sie in ihrem Unterfangen gewiß nicht ermutigen konnten.

[1] Kölnische Volkszeitung vom 19. Sept. 1870, Zweites Blatt, Anzeigenteil, Erklärung von G. und J. P. Scheid, die noch beifügen: Wir ‚ließen uns dazu durch einen gewissen Herrn aus Alf bereden, welcher uns versicherte, daß es sich um keine Glaubenssache handle, und daß ja der Papst ebensogut fehlen und sündigen könne wie jeder andere Mensch; daß der Bischof von Trier auch so gesinnt sei; daß auch die Geistlichen unterschreiben würden und daß die tüchtigsten Katholiken in Koblenz und sonst unterschrieben hätten'. — Schulte (a. a. O. S. 107) erklärt: ‚Die Unterschriften wurden nicht gesammelt, sondern direkt eingesandt.' — ! — Andere Widerrufe s. Kölnische Volkszeitung vom 23., 25., 27., 29. Sept., wo konstatiert wird, daß auch Nichtkatholiken unterzeichneten, usw.

[2] S. oben S. 496. 556 und öfters. [3] *Schulte* a. a. O. S. 111 ff.

[4] Das Schreiben befindet sich unter den Schwarzenbergischen Akten im Archive. Schulte, der in seinem ‚Altkatholizismus' überhaupt recht flüchtig gearbeitet hat, schreibt auf S. 112: ‚Dieses Anschreiben, das ich in dem an Kardinal Schwarzenberg gerichteten Exemplare gelesen, aber leider nicht abgeschrieben habe, vermag ich nicht mitzuteilen.' Auf S. 208 gibt er dann obiges wörtliche Zitat aus der Antwort Deinleins, das tatsächlich den Hauptteil enthält.

[5] Oben S. 496. 556. 566. 568 f. 575. 581.

Die Versammlung von Königswinter und ihre Folgen nötigten nun auch den Erzbischof Melchers von Köln, Vorkehrungen zum Schutze des Glaubens in seiner Diözese zu treffen. Zunächst erließ er am 16. August ein bald auch von andern Bischöfen[1] aufgenommenes Verbot des in Bonn erscheinenden ‚Rheinischen Merkurs‘[2], der sich von Anfang an in der Hetze gegen das Konzil hervorgetan und noch eben bei Veröffentlichung der Königswinterer Erklärung die zynischen Worte geschrieben hatte, ‚wer sich von der Eventualität der Absolutionsverweigerung auf dem Todbette und eines kirchlichen Begräbnisses abschrecken lasse, möge der Agitation fern bleiben‘[3]. Dann suchte der Erzbischof Klarheit in die Verhältnisse der Bonner theologischen Fakultät zu bringen.

Am 20. September wurde den in die Protestbewegung verwickelten Professoren der katholischen Theologie Hilgers, Dieringer, Reusch und Langen sowie dem geistlichen Lehrer an der philosophischen Fakultät Professor Knoodt ein Formular zur Unterschrift gesandt, worin sie ihre aufrichtige Zustimmung zu allen und jeden Beschlüssen des Vatikanischen Konzils und insbesondere zu dem Dekrete von der päpstlichen Unfehlbarkeit erklären und versprechen sollten, sich auch in öffentlichen und privaten Lehrvorträgen an jene Entscheidungen zu halten. In drei Tagen sollte diese Erklärung abgegeben werden[4]. Am 8. Oktober wurde den Säumigen das Formular zum zweiten Male zugestellt mit der Eröffnung, daß, falls sie der neuen Aufforderung nicht binnen zehn Tagen entsprächen, Entziehung der kanonischen Mission zum theologischen Lehramte und Suspension von den geistlichen Funktionen erfolgen würden[5]. Als sie auch diese Frist verstreichen ließen, wurden die Professoren Hilgers, Langen, Reusch und Knoodt suspendiert und ihnen die venia legendi entzogen[6]. Doch ließ es der Oberhirte auch in der nachfolgenden Zeit nicht an wiederholten Versuchen fehlen, die unglücklichen Männer wiederzugewinnen[7]. Erst nachdem sich dieselben bereits öffentlich dem Altkatholizismus angeschlossen hatten, wurden sie am 12. März 1872 als Häretiker exkommuniziert[8].

---

[1] Münster, Mainz, Paderborn, Ermeland.

[2] *Schulte* a. a. O. S. 126.

[3] Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria-Laach. Neue Folge. Heft 10 (1870), S. 106.

[4] *Schulte* a. a. O. S. 127. [5] Ebd. S. 128 f.

[6] Ebd. S. 132 ff. [7] Ebd. S. 140 ff. 147 ff.

[8] Ebd. S. 149 ff.

In eigentümlicher Weise entwickelte sich die Unterwerfung des Professors Dieringer[1]. Derselbe hatte an den Beratungen zu Königswinter einen besonders lebhaften Anteil genommen[2] und sich dabei ‚zu heftigen und erregten Worten hinreißen lassen'[3]. Als dann der Erzbischof am 20. September auch von ihm die Unterzeichnung des oben erwähnten Formulars verlangte, gab er die freilich ganz ungenügende Erklärung ab, ‚als Konstitution Pius' IX. wolle er die erste dogmatische Konstitution des Vatikanischen Konzils über die Kirche annehmen, nicht aber als Konstitution des Konzils'. Doch sollte das seine Rettung werden. Zugleich zeigte sich bei dieser Gelegenheit, wie sehr der Kölner Oberhirte zu jeder Rücksichtnahme bereit war, wo sich eine Aussicht auf Versöhnung bot. Während nämlich gegen die übrigen Professoren, die jede Verhandlung ablehnten, das kanonische Verfahren seinen Gang nahm, wandte sich Erzbischof Melchers nach Rom, um, wie es scheint, die möglichste Nachsicht gegen Dieringer zu erwirken. Am 22. Dezember 1870 erfolgte durch Vermittlung des Münchener Nuntius der Bescheid, in welchem unter ausführlicher Begründung gezeigt wurde, daß man auf der Anerkennung der Ökumenizität des Konzils durchaus bestehen müsse[4]. Nun wurde Dieringer, auf den inzwischen auch seine alten katholischen Freunde[5] wieder Einfluß gewonnen hatten, nach Köln berufen. Der Erzbischof teilte ihm die Antwort des päpstlichen Nuntius mit, und am 3. Januar 1871 erklärte Professor Dieringer: ‚Ich unterwerfe mich nicht nur der betreffenden Constitutio Pii IX de ecclesia Christi als päpstlicher Konstitution im Glauben, sondern erkenne auch dieselbe auf Grund der päpstlichen Autorität als Entscheidung eines ökumenischen Konzils ohne Vorbehalt an.'[6] Die inneren Kämpfe der letzten Zeit und besonders die heftigen Angriffe seiner konzilsfeindlichen Kollegen, die nun auf ihn erfolgten, verleideten aber dem gemütvollen Manne den weiteren Aufenthalt in Bonn. Schon Anfang Mai schied er von der Stadt,

---

[1] Über Dieringers Verhalten s. die Darstellung von *Franz Kaufmann* in der Lebensbeschreibung seines Vaters Leopold Kaufmann, Oberbürgermeisters von Bonn (Köln 1903), S. 157 ff.

[2] *Schulte* a. a. O. S. 136. 138 ff.

[3] *Kaufmann* a. a. O. S. 158.

[4] Das interessante Schreiben Meglias hat Bellesheim im ‚Katholik' 1896, II, 282 ff. vollständig veröffentlicht.

[5] Die Professoren Floß und Walter, Oberbürgermeister Kaufmann, Oberpfarrer Neu.

[6] *Kaufmann* a. a. O. S. 159.

in der er siebenundzwanzig Jahre gelebt und gewirkt hatte, um die Verwaltung der kleinen Pfarrei Veringendorf in seiner sigmaringischen Heimat zu übernehmen. Dort ist er am 8. September 1876 gestorben[1].

Über das Schicksal der andern Konzilsgegner in Deutschland dürfen wir uns kurz fassen. Bischof Krementz von Ermeland sah sich genötigt, von den Professoren des Braunsberger Lyzeums eine Erklärung der Rechtgläubigkeit zu verlangen, nachdem der Professor Michelis schon im August wegen eines gegen den Papst gerichteten Artikels[2] hatte suspendiert werden müssen[3]. Die Professoren Thiel[4], Hipler, Dittrich und Kolberg entsprachen der Aufforderung ihres Oberhirten, während Michelis und Menzel die Zustimmung zu den Konzilsdekreten hartnäckig verweigerten und deshalb von der Kirche ausgeschlossen wurden. Michelis entwickelte sich bald zum eifrigsten Agitator für die neue Sekte. Auch der geistliche Gymnasiallehrer Wollmann wurde suspendiert und schließlich exkommuniziert[5].

In Breslau mußte gegen die Theologieprofessoren Baltzer und Reinkens eingeschritten werden. Als sich dieselben auf eine am 17. Oktober 1870 an sie ergangene und am 7. November wiederholte Aufforderung weigerten, die Nürnberger Erklärung zu widerrufen und die Konzilsdekrete anzuerkennen, wurde ihnen Ende November die missio canonica entzogen und die Suspension über sie verhängt. Das gleiche Los traf den geistlichen Gymnasiallehrer und Privatdozenten Weber. Die Exkommunikation erfolgte erst Anfang 1872, als sie sich unwiderruflich dem Altkatholizismus ergeben hatten. Reinkens wurde der erste, Weber der zweite Bischof der Sekte in Deutschland. —

Ist es nach allem Gesagten wohl nötig, noch einmal auf das Ungerechtfertigte, Unerlaubte, Unvernünftige des Vorgehens dieser Konzilsfeinde hinzuweisen, die da ihren eigenen Sinn über das Urteil der Gesamtkirche stellten? So möge die ebenso treffende als lebhafte Auslassung Olliviers den Schluß dieses Kapitels bilden, der darüber schrieb:

‚Welche Gesellschaft könnte bestehen, wenn nicht jedes ihrer Mitglieder seine private Meinung dem Urteile der Gesamtheit unterordnen wollte? Ihr sagt: Mein Gewissen! Was ist euer Gewissen

---

[1] Ebd. S. 160. 175 f. [2] In der Allgemeinen Zeitung Nr. 216.
[3] *Schulte* a. a. O. S. 175. [4] S. Zweiter Band, S. 595 ff.
[5] *Schulte* a. a. O. S. 175. 183. S. unten Achtes Kapitel.

im Vergleiche mit jenem Lichte, das nach eurem Glauben Jesus Christus zu Rom angefacht hat, um die Erde zu erleuchten? Gewiß, nichts Heiligeres als die Rechte eines Gewissens, doch nur unter einer Bedingung, daß es nämlich nicht ungeordnet, irrig und falsch sei. . . . Es gibt durch Sophismen verdorbene oder durch Leidenschaften angegriffene Gewissen, denen man nicht folgen darf. Ist das nicht hier der Fall? Wie! auf der einen Seite stehen Papst, Bischöfe, Konzil, Theologen, Priester, Gläubige; auf der andern Seite ihr! Und ihr erklärt, daß eure Meinung mehr gelte als die von Papst, Bischöfen, Konzil, Theologen, Priestern, Gläubigen! Die gesamte Kirche, der ein besonderer Beistand verheißen worden ist, täuscht sich! Ihr allein, denen keine Verheißung gegeben wurde, seid unfehlbar! Wie Luther sprecht ihr zum Papste: „Papst, du hast mit dem Konzile gesprochen, jetzt habe ich zu urteilen, ob ich das annehmen kann oder nicht.“ [1] Ausgezeichnet! Aber warum verlangt ihr denn mit einem solchen Wahnsinn persönlicher Selbstüberschätzung noch ferner in der Kirche zu bleiben? Es ist nicht die alte Kirche, die, wie ihr derselben vorwerfet, sich ändert und euch zurückstößt; ihr selbst stürzet euch aus ihr hinaus, getrieben durch die Worte, die sie von dem ersten Tage ihres Bestehens an unaufhörlich wiederholt hat: „Der Glaube hat als Gefährten den Gehorsam und als Mutter die Demut.“ [2] So hört doch auf, andere und euch selbst zu täuschen! Geht, vermehrt die Zahl der protestantischen Sekten um eine neue; werdet Philosophen, Rationalisten, Positivisten, Darwinisten, was ihr wollt; nur besteht nicht länger auf dem Unterfangen, eure Revolte bei einfältigen Seelen dadurch zu rechtfertigen, daß ihr euch auf den Glauben der katholischen Kirche beruft!

‚Wo ist denn dieser Glaube, wenn er nicht beim Papste und beim Konzile ist? Aber, entgegnet ihr, das Konzil war nicht ökumenisch, es war unfrei, seinen Beschlüssen fehlte die moralische Einstimmigkeit. Von welchem Konzil hat man nicht anfangs gerade so übel geredet, und welchem hat man nicht nachher in Ehrfurcht gehorcht? Es wird mit dem Vatikanischen Konzile nicht anders gehen. Die verschiedenen Vorwürfe gegen dasselbe, die in der Hitze des Kampfes entschuldbar waren, haben bald darauf vor einer kaltblütigen Unter-

---

[1] De conciliis, art. 115 (Zitat Olliviers, wohl aus der Praefatio zu Bellarmins ‚De conciliis‘).

[2] *Bellarmin,* De conciliis. Praefatio (Zitat Olliviers).

suchung nicht bestehen können. Die Freiheit war eine vollständige und die moralische Einstimmigkeit, die gar nicht unumgänglich notwendig war, ist vorhanden gewesen: 451 [tatsächlich 533][1] gegen 2, und wenn man die Ferngebliebenen hinzurechnen will, die lediglich gegen die Opportunität waren und sich unterworfen haben, 451 [tatsächlich 533] gegen 52[2]. Konnte man eine erdrückendere moralische Einstimmigkeit verlangen? Wer gibt euch ferner das Recht, dem Konzile die Ökumenizität zu bestreiten? In der Regel ist es das einzige Zeichen für die Ökumenizität des Konzils, daß es vom Papste bestätigt worden ist. Wollt ihr aber mit Bossuet behaupten, daß man über die Ökumenizität eines Konzils nur durch die Zustimmung der Kirche Gewißheit habe? Welches Konzil hat eine so unmittelbare und so einmütige Zustimmung erfahren als das Konzil vom Vatikan?'[3]

---

[1] Ollivier verwechselt hier die Abstimmung in der 85. Generalkongregation (oben S. 479) mit der Abstimmung in der öffentlichen Sitzung (oben S. 499).

[2] Ollivier denkt hier offenbar an die 55 Unterzeichner der Eingabe an den Heiligen Vater vom 17. Juli 1870. — C. V. 994 b sqq.

[3] *Ollivier* l. c. II, 394 sqq.

Siebentes Kapitel.

Nach der Definition erschienene Schriften über die päpstliche Unfehlbarkeit und das Konzil.

Keine erschöpfende Bibliographie beabsichtigt. — Bischöfliche Hirtenschreiben. — Aufsätze in periodischen Blättern. — Schriften aus katholischer Feder. — Actons ‚Sendschreiben'. — Entgegnung Kettelers. — Die ‚streng wissenschaftlichen Ausführungen' der Nürnberger Erklärung. — Schultes ‚Macht der römischen Päpste'. — Urteile darüber. — Entgegnungen: Hergenröther. — Historisch-politische Blätter. — Scheeben. — Vraetz. — Ketteler. — Feßler. — Protestantische Schriften: Hinschius. — Zachariae. — Die Broschüre Langens. — Schriften von Reinkens. — Entgegnungen auf die Döllingersche Erklärung: — Hergenröther. — Raich. — Scheeben. — Jörg. — Geschichten des Vatikanischen Konzils. — Gladstones ‚Expostulation'. — Erwiderungen: Manning. — Clifford. — Vaughan. — Ullathorne. — Newman. — Acton. — Ergebnis der Gladstone-Kontroverse.

Wie wir uns von Anfang an darauf beschränken mußten, nur solche Schriften aus der Masse der Konzilsliteratur herauszuheben, welche eine entscheidendere oder allgemeinere Bedeutung erlangten, so kann es auch jetzt nicht unsere Absicht sein, alle jene Artikel, Broschüren und Bücher aufzuführen, die in noch größerer Zahl als vorher an die Öffentlichkeit traten, nachdem die vielumstrittene Lehre nun wirklich zum Dogma erhoben und das Konzil durch die gewaltsame Besetzung des Kirchenstaates zu einem vorläufigen Ende gebracht worden war. Die erschöpfende Beschreibung der durch das Vatikanische Konzil hervorgerufenen literarischen Bewegung muß einmal der Gegenstand einer besondern Arbeit werden, für die ja schon in Friedbergs Verzeichnissen[1], wenigstens was Deutschland betrifft, ein nicht zu unterschätzender Ausgangspunkt geschaffen ist[2]. An dieser Stelle handelt es sich lediglich darum, durch eine

[1] Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Konzil (Tübingen 1872) S. 1—20. 33—41. 53—57. 67—69. 757—767 und an vielen andern Stellen.

[2] Eine gute Übersicht über die bedeutenderen Konzilsschriften brachte auch in vielen Nummern der von Hülskamp und Rump herausgegebene ‚Literarische Handweiser' (Münster, Theissing) aus der Feder Hülskamps.

mehr zusammenfassende Übersicht über die Hauptrichtungen, welche die schriftstellerische Tätigkeit gleich nach dem Konzile nahm, die früheren diesbezüglichen Mitteilungen weiterzuführen und zum Abschlusse zu bringen.

Vor allem ist hier des regen Eifers der Diözesanbischöfe zu gedenken. Wie dieselben im vergangenen Jahre ihre Gläubigen durch zahlreiche Pastoralschreiben über die Bedeutung und Aufgabe der allgemeinen Kirchenversammlung unterwiesen hatten [1], so ließen sie es sich nunmehr angelegen sein, den Inhalt und die Tragweite der Konzilsdekrete klarzustellen und wo es nötig war, gegen feindliche Angriffe zu verteidigen. Eine Reihe der von Minoritätsbischöfen erlassenen Hirtenbriefe sind schon oben erwähnt worden [2], ebenso die Gesamtausschreiben des deutschen Episkopates [3] und der gemeinsame Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe [4]. Unter den Mitgliedern der Majorität zeichneten sich in Deutschland besonders der Bischof Martin von Paderborn [5] und der Bischof Senestréy von Regensburg [6] durch ihre Briefe und Schriften über das neue Dogma aus. Auch Bischof v. Ketteler von Mainz behandelte die Konzilsentscheidung in einer eigenen Schrift [7].

In Österreich veröffentlichten die Bischöfe Feßler von St Pölten [8], Gasser von Brixen [9] Hirtenbriefe und Bischof Zwerger von Seckau (Graz) eine Broschüre [10], die über die Grenzen ihrer Diözesen hinaus Beachtung fanden. Der Bischof Lachat von Basel-Solothurn geriet wegen seines Fastenmandates über die päpst-

---

[1] S. Erster Band, S. 145; *Friedberg,* Aktenstücke S. 67 ff.

[2] Köln, Ermeland, Trier S. 547, München S. 547 f., Breslau S. 555, Rottenburg S. 565 f., Wien S. 568, Olmütz S. 570, Gran S. 576, Orléans S. 599, St Louis S. 606 ff.

[3] S. 566. [4] S. 589.

[5] Durch drei Hirtenschreiben: 1. Das unfehlbare Lehramt, 2. Der freie, wahrhaft ökumenische Charakter des Vatikanischen Konzils, 3. Was uns das Vatikanische Konzil über den Papst zu glauben vorstelle, und eine Broschüre: Der wahre Sinn der vatikanischen Lehrentscheidung über das unfehlbare päpstliche Lehramt. Paderborn 1871.

[6] Hirtenschreiben vom 28. Oktober 1870 und 28. Mai 1871. — Über sein Schreiben an den bayrischen Kultusminister s. das folgende Kapitel.

[7] Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des Vatikanischen Konzils. Mainz 1871.

[8] Hirtenschreiben vom 24. April 1871. Seine übrigen Schriften s. unten.

[9] Sein Hirtenbrief wurde auch ins Italienische übersetzt, s. Civiltà cattolica Ser. 8, vol. 1, p. 474.

[10] Was lehrt das allgemeine Vatikanische Konzilium über die Unfehlbarkeit des Papstes? Für seine Diözesanen beantwortet. Graz 1870.

liche Unfehlbarkeit in Schwierigkeiten mit der Regierung des freien Schweizerkantons Aargau[1]. Von den italienischen Pastoralen seien diejenigen der Bischöfe Rota von Guastalla und Guttadauro von Caltanisetta hervorgehoben. Letzteres brachte seinem Verfasser einen besondern Glückwunsch des Heiligen Vaters ein[2]. Dieselbe Auszeichnung verdiente sich Bischof Plantier von Nîmes[3], dessen gehaltvolle Schrift auch in deutscher Übersetzung herauskam[4]. Der Bischof Caixal y Estrade von Urgel richtete noch von Rom aus, wo er bis zum Eindringen der Piemontesen aushielt, ein schönes Lehrschreiben an seine spanische Diözese[5]. Große Aufmerksamkeit erregten in England die Hirtenbriefe des Erzbischofs Manning von Westminster und des Bischofs Ullathorne von Birmingham. Erzbischof Manning gab sein Schreiben nebst einem stattlichen Anhang von auf die Definition bezüglichen Dokumenten (darunter auch eine englische Übersetzung des Fuldaer Hirtenbriefes) als Buch heraus[6], und auch der Erlaß des Bischofs von Birmingham (des Oberhirten Father Newmans) wurde durch den Buchhandel verbreitet[7]. Erzbischof Dechamps von Mecheln antwortete auf die Huldigungsadresse seines Klerus am 30. August 1870 mit einer inhaltsreichen Ansprache ‚Über das Vatikanische Konzil, seine Arbeiten, seine Bedeutung und seine Widersacher‘[8]. Doch nähme es kein Ende, wenn wir in dieser Weise mit unserer Aufzählung fortfahren wollten. Nur noch drei hervorragende Konzilsmitglieder seien genannt, die sogleich nach erfolgter Definition von Rom aus herrliche Hirtenworte an ihre weit entfernten Herden sandten, um dieselben schon vor ihrer persönlichen Rückkehr mit den Ergebnissen der allgemeinen Kirchenversammlung bekannt zu machen. Bischof Martinez von Havana verfaßte sein Schreiben am Tage der Definition selbst, ließ es in Madrid[9] drucken und von dort an die katholischen Kubaner schicken. Erzbischof Spalding von Baltimore datierte seinen Hirtenbrief[10] aus Rom, 19. Juli, und der lateinische Patriarch

---

[1] S. folgendes Kapitel. [2] Civiltà cattolica l. c. p. 475.

[3] Ibid. p. 468 sq.

[4] Die dogmatische Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Wien, Sartori.

[5] Civiltà cattolica l. c. p. 473 sq.

[6] The Vatican Council and its Definitions. London, Longmans.

[7] The Council and Papal Infallibility. London, Burns.

[8] S. *Scheeben* a. a. O. II, 391 ff. [9] Impr. de Aguado.

[10] Baltimore, Kelly.

von Jerusalem, Mgr Valerga, verfaßte und veröffentlichte gleichfalls noch in der ewigen Stadt sein Pastorale[1] an den Klerus und das Volk des Apostolischen Vikariates von Aleppo.

An die bischöflichen Erlasse reihte sich eine ungezählte Menge von Aufsätzen und Schriften, worin katholische Priester und auch einzelne Laien das neu definierte Dogma entweder in rein belehrender oder öfter noch in apologetisch-polemischer Absicht zum Gegenstande ihrer Auseinandersetzung machten. Es gab wohl kein katholisches Kirchen- oder Diözesanblatt in der Welt, das nicht um jene Zeit einen oder mehrere Artikel über die Konzilsbeschlüsse und besonders über die päpstliche Unfehlbarkeit veröffentlicht hätte[2]. Die Zeitungen und Zeitschriften, die sich die Darstellung und Besprechung der konziliaren Ereignisse seit ihren ersten Anfängen teils ausschließlich teils vorzüglich zur Aufgabe gestellt hatten, wie der Univers und der Monde, die Civiltà cattolica, das Tablet, die Dublin Review, der Katholik, die Historisch-politischen Blätter, die Stimmen aus Maria-Laach, Scheebens Periodische Blätter über das ökumenische Konzil u. v. a.[3], fuhren damit auch nach der Vertagung noch eine gute Weile fort. Die Civiltà sah sich freilich nach den stürmischen Ereignissen des 20. September gezwungen, eine Zeitlang ihr Erscheinen einzustellen. Sobald sie aber Ende Dezember in Florenz von neuem ans Tageslicht getreten war, begannen auch wieder ihre ausgezeichnet informierten Berichte über die ‚Cose spettanti al Concilio'. Die Stimmen aus Maria-Laach gestalteten sich im Sommer 1871 zu einer allgemein-wissenschaftlichen katholischen Monatsschrift, die jedoch den kirchlichen und theologischen Fragen stets eine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Professor Scheeben vom Kölner Priesterseminar gab seiner Zeitschrift mit Beginn des vierten Bandes den Titel: ‚Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart'. Noch zehn Jahre, bis 1882, hat der berühmte Theologe darin durch seine mit überlegener Sachkenntnis und edler Volkstümlichkeit verfaßten apologetischen Aufsätze zur Belehrung und Aufklärung der gebildeten Schichten des katholischen Deutschlands beigetragen.

Außer diesen periodischen Veröffentlichungen erschienen endlich viele beachtenswerte selbständige Werke und Werkchen in

---

[1] Tipi di Propaganda. [2] S. *Friedberg,* Aktenstücke usw. S. 761 ff.
[3] S. Erster Band, S. 145 f.

Italien [1], England [2], Frankreich [3], Österreich-Ungarn [4] und besonders in Deutschland, wo die von Döllinger wachgerufene Opposition mehr als anderswo eine umsichtige und eingehende Belehrung des katholischen Volkes nötig machte [5].

Der Widerstand, den Döllinger und Genossen der katholischen Lehre entgegensetzten, gab auch wieder die Veranlassung zu mehreren Streitschriften, die sich zunächst an die sog. Nürnberger Erklärung [6] und später an das Sendschreiben des Münchener Gelehrten vom 28. März 1871 an seinen Oberhirten anschlossen.

Eröffnet wurde dieser letzte Kampf durch ein giftiges Pamphlet von Döllingers ergebenem Schüler Lord Acton. Es trug den Titel ‚Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vatikanischen Konzils' und wurde von seinem Verfasser im September 1870 mitsamt einem Stück der Nürnberger Erklärung an

[1] Z. B. *Fra Alessandro da Crecchio* O. M., Saggio intorno alle prerogative del Romano Pontefice. Roma, Salviucci; — *Orazio Bertoni,* L'infallibilità del Papa. Roma, Monaldi; — Mgr *Celesia,* Il Concilio e gli oppositori dell' infallibilità. Torino, Speirani.

[2] Z. B. *A. Coffin,* C. SS. R., Hear the Church. London, Burns; — *J. N. Sweeny,* O. S. B., Lectures on the oecumenical Council. London, Catholic publishing Company.

[3] Z. B. *R. P. Marie-Antoine,* Missionnaire Capucin, Entretiens théologiques sur les grandes questions du jour: Concile-Infaillibilité. Toulouse, Private; — *E. de Marin,* De l'infaillibilité doctrinale attachée au charactère apostolique de l'Église. Paris, Perisse.

[4] Z. B. *Georg Mösinger,* Die Unfehlbarkeit des Papstes, gemeinfaßlich erklärt. Wien, Sartori; — *H. v. Hurter,* Das Konzil und die Unfehlbarkeit. Ebd.; — *Th. v. Pachmann,* Ein ernstes Wort zum Verständnis der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ebd.; — *Frz. Egger,* Das neu erklärte Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes beleuchtet. Brixen, Weger; — *J. Gyarmathy,* Die Unfehlbarkeit des römischen Papstes (ungarisch), erschien in italienischer Übersetzung. Rom, Tip. di Propaganda.

[5] Z. B. *C. v. Schäzler,* Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen. Freiburg, Herder; — *B. Rive,* S. J., Die Unfehlbarkeit des Papstes mit Rücksicht auf die neueste Kontroverse. Paderborn, Junfermann; — *Ph. Hergenröther,* Die päpstliche Unfehlbarkeit. Mainz, Kirchheim; — *J. Schmitt,* Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Freiburg, Herder; — *J. Rebbert,* Das unfehlbare Lehramt des Papstes. Paderborn, Junfermann; — Dr *Otto,* Vernunftbeweis für die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit des Papstes. Ebd.; — *W. Cramer,* Wahrheit und Märchen, oder die Glaubensentscheidung des 18. Juli. Dülmen, Laumann; — *E. Th. Thissen,* Das große Mißverständnis in Sachen der päpstlichen Unfehlbarkeit. Limburg, Glässer; — *Alban Stolz,* Wohin sollen wir gehen? Freiburg, Herder, und Wien, Sartori.

[6] S. oben S. 615 f.

die deutschen Minoritätsbischöfe geschickt[1]. Lord Acton hatte sich trotz des für die Konzilsverhandlungen vorgeschriebenen Amtsgeheimnisses einen Auszug (Synopsis analytica) aus den schriftlichen Bemerkungen zu verschaffen gewußt, die seinerzeit von den Konzilsvätern über den ersten, nachher vielfach veränderten Entwurf zum vierten Kapitel der ‚Constitutio prima de Ecclesia‘ oder, wie sie damals genannt wurde, ‚De Summo Pontifice‘ eingereicht worden waren[2]. Ohne den Zusammenhang zu beachten, einigemal sogar mit offenbarer Fälschung des Sinnes, übersetzte er nun daraus eine Anzahl Stellen, worin verschiedene Minoritätsbischöfe ihre Einwände und Bedenken gegen die beabsichtigte Definition der Glaubensdeputation zur Erwägung vorgelegt hatten. Das so entstandene Zerrbild sollte im Verein mit andern angeblichen Äußerungen einiger, namentlich genannter, Bischöfe den Beweis liefern, daß das Konzil ‚sich selber durch den Mund seiner fähigsten Mitglieder‘ gerichtet habe. Denn sie schilderten es ‚als eine Verschwörung gegen göttliche Wahrheit und Recht‘. Sie erklärten ‚daß die neuen Dogmen weder von den Aposteln gelehrt noch von den Vätern geglaubt wurden; daß sie seelenverderbliche Irrtümer sind, im Widerspruch mit der echten Kirchenlehre, gegründet auf Betrug, eine Schande für Katholiken‘. Sie hätten das Vatikanische Konzil für ein Afterkonzil gehalten.

Ein großer Teil der katholischen Welt, erklärt Acton, verehre in der Minorität der Konzilsväter die wahren Zeugen seines Glaubens und wolle auch in Zukunft mit den Männern untrennbar vereint bleiben, deren Haltung in der jüngsten Vergangenheit das Vertrauen so vieler erweckt habe. Da sei nun, als ‚die Stunde der kritischen Entscheidung‘ kam, plötzlich die ‚gewünschte Führung‘ verschwunden. Der gute Glaube, den viele an die Wahrheit ihrer Worte und an die Festigkeit ihrer Gesinnung hegten, sei erschüttert, seitdem einzelne Bischöfe das Dekret verkündet hätten ‚ohne ein Wort der Warnung, daß es irrige Lehren enthalte und von einer unzureichenden Autorität ausgehe‘. ‚Bischöfe, die das Dekret für rechtswidrig, die Lehre für unkirchlich erklärt haben, tun nichts, um der Annahme derselben durch die Gläubigen vorzubeugen. Es ist nicht zu verwundern, wenn sich jetzt die Frage aufdrängt, ob

[1] Nördlingen, Beck (19 S.).

[2] Diese Auszüge wurden bekanntlich von der jedesmal zuständigen Deputation angefertigt und im Druck verteilt.

jene imposanten Kundgebungen in Rom gerechtfertigt oder ganz ernstlich gemeint waren.‘

Das Schreiben schließt mit folgender Mahnrede: ‚Sind Sie und andere wirklich zu dieser Ansicht übergegangen, dann hätten Sie eine beklagenswerte Reihe von Irrtümern wieder gutzumachen . . . Sind die Bischöfe selbst, in später Stunde, zu dieser Einsicht gekommen und erkennen sie das Gegenteil dessen, was sie verfochten haben, als Lehre und Gesetz der Kirche an, so werden sie unvermeidlich den Drang empfinden, das gegebene Ärgernis zu sühnen. . . . Wenn Priester und Laien die Dekrete jetzt verwerfen, so ist das nichts als die Wirkung ihres Beispiels, das Echo ihrer bischöflichen Worte. Die Bewegung gehorcht dem Impuls, den sie gegeben, und verfolgt die Bahn, die sie vorgezeichnet haben. Sie sind ihre Urheber; sie sind ihre natürlichen Führer. Von ihnen hängt es ab, ob die Verteidigung des alten kirchlichen Organismus an gesetzlicher Schranke und an dem Ziele der Erhaltung festhalte oder ob die katholische Wissenschaft zu einem Kampfe gezwungen werde, welcher sich dann gegen die Träger der kirchlichen Autorität selbst wenden mußte. — Ich glaube, daß Sie Ihre Worte nicht vergessen, Ihr Werk nicht verleugnen werden; denn ich setze mein Vertrauen in jene Bischöfe — es waren deutsche darunter —, die in der letzten Stunde des Konzils ihre Kollegen mahnten, „daß man bis ans Ende ausharren und der Welt ein Beispiel des Mutes und der Ausdauer geben müsse, dessen sie so sehr bedarf“.‘

Unter den in dem Flugblatte namentlich genannten Mitgliedern der Minorität befand sich auch der Bischof v. Ketteler von Mainz. Sofort nahm derselbe den Fehdehandschuh auf und gab dem unberechtigten Angreifer die verdiente Antwort. Sein Schriftchen ‚Die Minorität auf dem Konzil‘[1] zählte zwar nur fünfzehn Seiten, war aber für den Gegner vernichtend.

Zunächst bestreitet Bischof Ketteler dem englischen Lord das Recht, sich für den Vertreter eines großen Teiles der katholischen Welt auszugeben: ‚Lord Acton ist ein Schüler Döllingers und gehört der nur allzu bekannten Richtung an, welche Döllinger seit einigen Jahren vertritt. . . . Er mag daher in seinem und im Namen einer beschränkten Anzahl von Gesinnungsgenossen reden, nicht aber im Namen eines großen Teiles der katholischen Welt.‘

[1] Mainz, Kirchheim, 1870.

Wenn er überdies in der Minorität der Konzilsväter die wahren Zeugen des Glaubens der Kirche im Gegensatze zu der Entscheidung des Konzils selbst erblicken wolle, so habe er dazu als Katholik gleichfalls kein Recht. ‚In dem Sinne‘, schreibt der Bischof, ‚sind wir gewiß „wahre Zeugen“, daß wir nach unserer redlichsten Überzeugung Zeugnis abgelegt haben, aber auf den Titel von unfehlbaren Zeugen machen wir wahrlich keinen Anspruch. Jeder von uns hat nur Zeugnis abgelegt mit dem Willen, sich dem allgemeinen Zeugnis der unfehlbaren Kirche rückhaltlos zu unterwerfen. Wenn es daher dem Lord Acton Ernst ist mit der Behauptung, daß er des Willens sei, mit diesen Männern untrennbar vereint zu bleiben, so möge er ihnen auch in dieser Unterwerfung unter die Autorität der Kirche folgen. Die Klage, daß es ihm an der gewünschten „Führung“ von seiten der Bischöfe fehle, ist daher unbegründet; die „Führung“ liegt eben in dem Beispiel der Unterwerfung unter die vom Hl. Geiste geleiteten Aussprüche des Konzils, eine Unterwerfung, welche aus der Überzeugung von der eigenen Fehlbarkeit und der Unfehlbarkeit der Kirche von selbst folgt. Wenn dagegen Lord Acton statt dessen seine Belohnung in Äußerungen suchen will, welche vor der Entscheidung bei Gelegenheit der Verhandlungen getan wurden, so ist dies unstatthaft, da dieselben nicht entfernt den Anspruch irreformabler Urteile machen. Das heißt alles auf den Kopf stellen und die Autorität, welche nur der Kirche gebührt, dieser versagen und der Ansicht einzelner Bischöfe beilegen.‘

Aber viele von den angeblichen Äußerungen der Minoritätsbischöfe stammen gar nicht von diesen her. Lord Acton hat die Zitate aus der Synopsis analytica für seine Zwecke hergerichtet. ‚Manche Stellen stehen in einer Gedankenverbindung, in welcher sie eine andere Bedeutung haben, als ihnen in ihrem ursprünglichen Zusammenhange zukommt. Andere Stellen sind geradezu gefälscht‘, was Ketteler an einer Reihe von Beispielen deutlich nachweist. ‚Finden sich aber unter denselben einige mißverständliche oder unhaltbare und irrige Äußerungen, so sind diese eben Irrtümer einzelner, welche keineswegs den Bischöfen der Minorität insgesamt zur Last gelegt werden können.‘

‚Es ist unstatthaft‘, erklärt Bischof Ketteler mit Recht, ‚und die göttliche Ordnung der Kirche geradezu vernichtend, wenn Männer, welche dem Konzil nicht beigewohnt, welche von dem Gang des Konzils nur eine höchst mangelhafte Kenntnis haben, vielfach nur das wissen, was eine überaus feindliche Presse darüber berichtete,

nunmehr die Erklärungen, welche einzelne Bischöfe über die Bedingungen eines gültigen Konzils im Laufe der Verhandlungen abgegeben, dazu benutzen, um auf Grund derselben die Gültigkeit des gegenwärtigen Konzils zu bestreiten. Ein solches Urteil steht dem einzelnen Bischof nicht zu, viel weniger einem einzelnen Laien oder einem einzelnen Priester.'

Mit Entrüstung aber weist der bischöfliche Streiter die Behauptung Actons zurück, daß die Priester und Laien, welche die Dekrete jetzt verwerfen, nur dem Beispiele der Minoritätsbischöfe und dem von ihnen gegebenen Impulse folgten und auf der Bahn voranschritten, welche sie ihnen vorgezeichnet hätten. ,Wer', fragt er, ,kennt denn den Verlauf der Dinge in Deutschland so wenig, um in Wahrheit sagen zu können, daß Döllinger und die übrigen Professoren, welche an der Spitze der Bewegung stehen, „das Echo" jener bischöflichen Worte seien, daß sie nur „dem Impulse" der Bischöfe gehorcht und nur die von ihnen vorgezeichnete Bahn verfolgt haben? Wer kann in Wahrheit sagen, daß die Bischöfe die „Urheber" und „Führer" dieser Richtung sind? Es ist unmöglich, die Wirklichkeit mehr zu verletzen, als es hier geschieht.

,Dagegen ist es offenkundige Tatsache, daß die Bewegung, welche auf die Verwerfung der Dekrete des Konzils hingeht, ihren Ursprung ganz wo anders hat als in dem Beispiel der Bischöfe. Jene Richtung, welche sich schon lange vorher, zuerst in den berüchtigten Artikeln der „Allgemeinen Zeitung", dann im „Janus", jenem Machwerke voll Haß und Lüge gegen den Primat, dann in jenen Korrespondenzen über das Konzil, namentlich wieder in der „Allgemeinen Zeitung", geltend gemacht hat, ist wahrlich nicht von den Bischöfen und ihrem Verhalten bestimmt worden. Sie hat vielmehr gesucht, die Bischöfe zu ihrem Werkzeuge zu machen; sie hat triumphierend der Welt den Einfluß verkündet, den sie nach und nach auf die Bischöfe und ihre Verhandlungen und Beschließungen übe; sie hat jedes freimütige Wort, jedes männliche und entschiedene Auftreten mißdeutet, verdreht und in ihrem Geiste zu verwerten gesucht, sie hat endlich mit allen Mitteln das Konzil dem unchristlichen Zeitgeiste denunziert und die weltlichen Mächte gegen die Freiheit des Konzils und die Selbständigkeit der Kirche, selbst in Glaubenssachen, provoziert. Für jeden der Kirche treu ergebenen Bischof war es daher in der Tat eine überaus schmerzliche Lage, entweder auf den vollen freien Ausdruck der eigenen Überzeugung verzichten zu müssen oder in Gefahr zu sein, von der feindseligen

Richtung gelobhudelt und in ihrem Geiste als ein Mann hingestellt zu werden, der, um abermals mit Lord Acton zu sprechen, „das Vatikanische Konzil als eine lange, mit List und Gewalt ausgeführte Intrige“ betrachtet.‘

Bischof Ketteler nimmt schließlich ‚keinen Anstand, das Sendschreiben des Lord Acton für ein Erzeugnis zu erklären, welches mit Unwahrheiten und Verdächtigungen angefüllt ist und von einem Standpunkt ausgeht, der die einfachsten Grundsätze der Kirche verkennt‘.

Das war der erste Waffengang nach der Erklärung von Nürnberg[1]. Der zweite, der sich ebenfalls an diese Erklärung anschloß, führte auf beiden Seiten mehrere Kämpfer auf den Plan.

Die am 26. August 1870 zu Nürnberg versammelten dreizehn Männer hatten sich in ihrer Erklärung damit begnügt, mehrere der ‚Allgemeinen Zeitung‘ entstammende Gründe gegen die Konzilsentscheidung aufzuführen, deren ‚streng wissenschaftliche Ausführung‘ sie für die nächste Zukunft in Aussicht stellten. In die Lösung dieser Aufgabe teilten sich nun drei Professoren von drei Universitäten: Schulte von Prag, Langen von Bonn und Reinkens von Breslau. Der Prager Ritter v. Schulte stellte dabei durch seinen fast fanatischen Eifer und seine ganz wunderbare Fruchtbarkeit die beiden andern tief in den Schatten. Hat er doch allein im ersten Halbjahre 1871 nicht weniger als vier zum Teil ganz umfangreiche Bücher und Büchlein ans Licht gefördert, von denen das erste und schlimmste in wenigen Monaten eine zweite, fast ums Doppelte vermehrte Auflage erlebte und eine Reihe von Gegenschriften veranlaßte, während die übrigen freilich weniger Beachtung fanden.

Das für kurze Weile so berühmt gewordene Buch trug den Titel: ‚Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, nach ihren Lehren und Handlungen zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet von Dr Joh. Friedrich Ritter v. Schulte, ordentl. öffentl. Professor des kanonischen und deutschen Rechts an der Universität zu Prag.‘[2] — Wenn jemand, der die damaligen Ereignisse

[1] Das verworrene Schriftchen von Dr *Eb. Zirngiebl:* ‚Das Vatikanische Konzil mit Rücksicht auf Lord Actons Sendschreiben und Bischof v. Kettelers Antwort‘, München, Ackermann, 1871, verdient keine weitere Beachtung.

[2] Prag, Tempsky (1. Aufl. 92 S., 2. Aufl. 153 S.). — Die übrigen Schulteschen Erzeugnisse waren: 2. Das Unfehlbarkeitsdekret vom 18. Juli 1870 auf seine kirchliche Verbindlichkeit geprüft. Herausgegeben von *R. v. Sch.* Prag, Tempsky

noch nicht mit beobachtendem Blicke verfolgen konnte, heute, nach mehr als dreißig Jahren, die phantastischen Übertreibungen und krassen Unrichtigkeiten liest, die dem Publikum in dieser ‚streng wissenschaftlichen Ausführung' angeboten wurden, so steigt ihm eine Ahnung davon auf, wie stark um jene Zeit die Erregung und Befangenheit der Geister gewesen sein muß, da die tüchtigsten Männer auf katholischer Seite sich alsbald gehalten fühlten, durch besondere Gegenschriften und mit eingehender Beweisführung Behauptungen zu widerlegen, deren Grundlosigkeit und Falschheit einem unbefangenen Blicke sofort von selbst einleuchten müssen.

Der ausgesprochene Zweck der Schulteschen Arbeit war, ‚Regierende und Regierte' auf die Staatsgefährlichkeit der vatikanischen Definition aufmerksam zu machen und mithin die katholische Kirche selbst, welche jene Definition als einen Glaubensartikel angenommen hatte, den Regierungen zu denunzieren. Wie weit Schulte in seiner Verdächtigung ging, zeigt z. B. der Satz [1], worin er beteuerte: ‚Mit der Geltung dieser [durch die Konzilsbeschlüsse sanktionierten] Grundsätze ist evidentermaßen prinzipiell kein nichtkatholischer Landesherr seines Thrones, keine von Nichtkatholiken geführte Regierung ihrer Gewalt, kein Nichtkatholik seines Lebens, seiner Freiheit, seiner Ehre, seines Vermögens als solcher sicher; mit der Geltung dieser Grundsätze kann unter Umständen — wenn exkommuniziert wird — kein katholischer Regent, keine von Katholiken geführte Regierung, kein Katholik sicher sein, da jeden Tag gleiche Maßregeln ergriffen werden können, als sie vom 11. bis 17. Jahrhundert ergriffen wurden.'

Und der Beweis für diese horrenden Behauptungen? Er lautete in syllogistische Form gebracht folgendermaßen: Was früher irgend einmal über die Macht der Päpste in weltlichen Angelegenheiten, über das Verhältnis der Kirche zum Staate ex cathedra gelehrt

---

(43 S.). Im wesentlichen die Zusammenstellung von Artikeln des ‚Rhein. Merkur', die, wie aus guten Gründen vermutet wurde, einen andern Verfasser hatten. S. die Besprechung von J. Hergenröther im Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 25, S. CLXVI ff. 3. Denkschrift über das Verhältnis des Staates zu den Sätzen der päpstlichen Konstitution vom 18. Juli 1870, gewidmet den Regierungen Deutschlands und Österreichs. Ebd. (94 S.). Besprochen von *Scheeben* a. a. O. III, 330 ff. 4. Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonistischen Standpunkte und die päpstliche Konstitution vom 18. Juli 1870. Mit den Quellenbelegen. Ebd. (VIII, 339 u. 286 S.). Besprochen von *Scheeben* a. a. O. S. 339 ff.

[1] 1. Aufl. S. 71, Nr. 57.

wurde, ist jetzt Glaubenssatz [1]. Es haben aber, wie die Quellen zeigen, die Päpste ex cathedra vieles gelehrt, was unsittlich, für Fürsten und Länder, für Völker und Individuen nachteilig, den Rechten der Staatsgewalt zuwiderlaufend, absurd und unerträglich ist. Also sind nach der Definition vom 18. Juli solche Lehren Dogmen, absolute und unabänderliche Wahrheiten und folglich Fürsten und Völker ihres ruhigen Daseins nicht mehr sicher [2].

Man sieht, da enthielt schon der Obersatz die völlig falsche Unterstellung, als ob auch Entscheidungen, die sich nicht auf den Glauben und die Sitten beziehen, vom Konzil für unfehlbar erklärt worden wären. Den Untersatz aber konnte der Verfasser nur dann vertreten, wenn er Dinge für Kathedralentscheidungen ausgab, die damit auch nicht im entferntesten etwas gemein hatten. Das tat er denn auch [3]. Er holte, zumeist aus der Rüstkammer der ‚Allgemeinen Zeitung' [4], alles hervor, was sich nur immer Gehässiges gegen die Päpste von Gregor VII. bis auf Pius IX. auffinden ließ. Briefe, Erlasse, Aussprüche, Handlungen von Päpsten, in welchen dieselben als Privatpersonen, als Beherrscher des Kirchenstaates, als Lehensherren oder etwa als anerkannte Schiedsrichter zwischen den katholischen Fürsten und Völkern des Mittelalters, also unter Voraussetzungen aufgetreten, die längst in Wegfall gekommen waren: alles mußte sich den Stempel der Kathedralentscheidung gefallen lassen. Auch die Bullen ‚Unam sanctam', ‚Unigenitus', der Syllabus wurden, wie es schon in der ‚Allgemeinen Zeitung' geschehen war, dazu mißbraucht, um aus ihnen mit Gewalt und Verdrehung das erforderliche Belastungsmaterial herauszupressen. In der zweiten Auflage [5] glaubte Schulte sogar eine ‚Kathedralentscheidung' Leos des Großen entdeckt zu haben, wodurch dem Kaiser nebst der Kaiserin die Unfehlbarkeit zugesprochen würde, und er war von der Wichtigkeit dieses Fundes so überzeugt, daß er schrieb: Wenn auch nur ein einziger Bischof das Vatikanum darauf aufmerksam gemacht hätte, wäre ‚die Constitutio dogmatica des 18. Juli unmöglich geworden' [6].

Muß es nicht schon nach diesen wenigen Proben begreiflich erscheinen, daß die Schrift, die von kirchenfeindlicher Seite mit Lob

[1] Ebd. S. 8 f.
[2] S. *J. Hergenröther* im ‚Archiv für katholisches Kirchenrecht' Bd. 25, S. CXIX.
[3] 1. Aufl., S. 28—51.
[4] S. die Nachweise bei *J. Hergenröther* a. a. O. Bd. 25, S. CXIX f.
[5] S. 111 ff.
[6] 2. Aufl., S. 128.

überhäuft wurde[1], bei den Katholiken Entrüstung hervorrief? Es war ein hartes, aber nicht unverdientes Urteil, das Professor Vering fällte, als er sie ‚das Monströseste auf dem Felde antikirchlicher Rabulistik‘ nannte, das bis dahin gesehen worden sei[2]. Der Bischof von Mainz erklärte angesichts derselben: ‚Bis zu welchen Absurditäten kann doch die Leidenschaft hinreißen! Die Schrift ist eine wahre Skandalschrift im schlechtesten Sinne des Wortes und für Skandal geeignet.‘[3] Um so mehr ist die Ruhe und Sachlichkeit zu bewundern, zu der sich die Männer beschieden, die nun die Abwehr dieses leidenschaftlichen Angriffes unternahmen.

Ein Muster edler Objektivität war gleich die Kritik, die Professor Joseph Hergenröther im ‚Archiv für katholisches Kirchenrecht‘[4] an der Broschüre übte. Erst zum Schlusse, nachdem er die hauptsächlichsten Irrtümer aufgedeckt und widerlegt hatte, erlaubte er sich eine persönliche Bemerkung und schrieb: ‚Würde ich an den geehrten Verfasser persönlich eine Frage zu richten haben, so würde ich ihn, der „mit Gottes Hilfe bis zum letzten Atemzuge“ an dem Glauben seiner Väter . . . festzuhalten hofft, . . . fragen, ob er nie gehört hat, der Katholik sei alles zu glauben verpflichtet, was die Kirche ihm zu glauben vorstellt, sei gehalten, sich allen Lehrentscheidungen des Papstes und der Bischöfe zu unterwerfen, habe seinen Glauben nicht aus seinem und anderer subjektivem Dafürhalten, noch aus menschlicher Weisheit zu schöpfen, nicht sein und anderer Privaturteil über die von Christus eingesetzte Autorität zu stellen, endlich ob er die ältere kirchliche Literatur über diese Frage, wie auch die neueren Schriften . . . ausreichend studiert und vom Standpunkte der gesamten kirchlichen Entwicklung [wie er S. 17 andeutet] die Überzeugung im Ernste gewonnen hat, es werde das vatikanische Dekret je wieder aufgehoben werden können. Es ist sicher, wie Bossuet am 28. August 1692 an Leibniz schrieb, „qu'on ne trouvera dans l'église catholique aucun exemple où une décision déjà faite ait jamais été affaiblie par la postérité“.‘ Hergenröther schloß mit dem Satze, der inzwischen zur Wahrheit geworden ist: ‚Ich glaube, Katholiken, die nach fünfzig Jahren — vielleicht schon einige Dezennien früher — auf die Agitation gegen das Vatikanische Konzil

---

[1] Siehe z. B. die Äußerungen der Allgemeinen Zeitung, der Kölnischen Zeitung, der Wiener Presse in ‚Stimmen aus Maria-Laach‘. Neue Folge. Heft 12, S. 91.

[2] Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 25, S. CLXIV, 7.

[3] Das unfehlbare Lehramt des Papstes usw. S. 88, Anm.

[4] Bd. 25, S. CXVII—CXXXI.

zurückblicken, werden den Kampf und Sieg mit den früheren Kämpfen und Siegen ihrer Kirche getrost vergleichen können, und diejenigen, die ohne jede irdische Rücksicht, ja gegen ihren Privatvorteil eine maßlos verfolgte Sache der Kirche mutig vertreten, [werden] eine, wenn auch späte, doch allseitige Genugtuung erlangen.‘

Ohne Schulte auch nur zu nennen, veröffentlichten die ‚Historisch-politischen Blätter‘ [1] ‚Ein Wort zur Verständigung‘ über ‚die Unfehlbarkeit und den modernen Staat‘, worin der wahre Sinn der Unfehlbarkeitserklärung und ihre etwaige Bedeutung für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat mit weitherzigem Eingehen auf die Schwierigkeiten der Gegner untersucht und erwogen und daraus das Ergebnis gezogen wurde, ‚daß durch die Anerkennung der Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden Papstes als ein Dogma von seiten der Katholiken den deutschen Staaten keine neue Gefahr erwächst, und daß jeder Staat in seiner Gesetzgebung und in deren Handhabung vollkommen ausreichende Macht besitzt, jeder ihm mißliebigen Folgerung, welche aus dem neuen Dogma gezogen und praktisch geltend zu machen versucht werden könnte, mit sicherem Erfolge entgegenzutreten‘ [2].

Lebhafter, aber durchaus vom Geiste der Liebe durchweht war die achtzig Seiten lange Besprechung, die Professor Scheeben der Streitschrift widmete [3]. Ihr Schluß macht einen geradezu ergreifenden Eindruck. Scheeben führt die Worte an, die Schulte in seiner Einleitung [4] geschrieben hatte: ‚Es nahet das Fest der Geburt Jesu Christi. Möge der Heiland, der uns erlöset, der die Lehre der Liebe verkündet, in dessen Glauben wir unser Heil finden, seiner Kirche gnädig beistehen, sein Schifflein glücklich an der Klippe vorüberführen, welche gefahrvoller ist als vielleicht irgend eine jener, an denen seit fast zwei Jahrtausenden das Schifflein zu zerschellen drohte!‘ Darauf antwortet er: ‚Nun wohl; jetzt nahet die Zeit des Leidens Jesu Christi; wir gehen dem Tage entgegen, an welchem die Schriftgelehrten und Pharisäer den Heiland der Welt, der die Lehre der Liebe verkündete, vor dem heidnischen Landpfleger denunzierten und von ihm sagten: „Wir fanden diesen das Volk aufwiegeln und demselben verbieten, dem Kaiser Steuern zu geben,

---

[1] LXVII (1871), 405—424. 485—504. [2] A. a. O. LXVII, 503.

[3] Das ökumenische Konzil III, 1 ff. — Sie wurde neu abgedruckt in der Broschüre ‚Schulte und Döllinger gegen das Konzil‘ (Regensburg, Pustet, 1871) S. 1—80.

[4] 1. Aufl., S. 20.

und sagen, er sei Christus, der König.“ Sind es nicht genau dieselben Anklagen, die unser Gelehrter in seiner Schrift gegen den Stellvertreter des Weltheilandes vor dem Richterstuhle des modernen Staates und des modernen Heidentums vorbringt? Und folgt er nicht auch darin dem Beispiele der Ankläger Christi, daß er das betrogene Volk aufhetzt, zu rufen: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche; wir wollen keinen andern König als den Kaiser“? ... Die Lage, in welcher sich der Papst augenblicklich befindet, ist der des Heilandes am Karfreitag ähnlich genug, ohne daß die früheren Verteidiger des Lammes zu dessen Feinden überzugehen ... brauchen. Wir wollen hoffen und beten, daß Schulte wegen seiner früheren Verdienste um die Kirche die Gnade erlange, daß ihm über der Betrachtung der Leiden, welche die Kirche und ihr Oberhaupt jetzt zu erdulden haben, die Augen aufgehen, wie sie vielen Juden unter dem Kreuze aufgegangen sind.‘ [1]

Eine entschiedene Abfertigung Schultes schrieb der kölnische Pfarrer A. Vraetz [2]. Bischof v. Ketteler von Mainz beleuchtete die Anklage auf Staatsgefährlichkeit der Konzilsentscheidung im letzten Kapitel seiner bereits erwähnten Broschüre über ‚Das unfehlbare Lehramt der Päpste‘ [3]. Den größten Beifall fand endlich die Schrift, die Bischof Feßler von St Pölten unter dem Titel ‚Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Herrn Prof. Dr Schulte‘ schrieb [4], worin er die einzelnen Abschnitte des Schulteschen Machwerkes charakterisierte und widerlegte und dem Leser die Tragweite des vatikanischen Dekrets mit großer Klarheit und Bestimmtheit auseinandersetzte. Die ausgezeichnete Schrift erlebte noch in demselben Jahre, in dem sie erschien, zwei weitere Auflagen [5].

Trotz der trefflichen Widerlegungen ist das Buch Schultes, das als ‚die erste Frucht der Nürnberger Konferenz‘ bezeichnet wurde, nicht ohne Wirkung geblieben. Auch protestantische Rechtslehrer,

---

[1] *Scheeben* a. a. O. S. 78 f.

[2] Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihre Anwendung auf das Staatsrecht gegen die Angriffe des Herrn Dr J. F. R. v. Schulte verteidigt von *A. V.* Köln, Rommerskirchen, 1871 (57 S.).

[3] Kap. 7. Gegner der Entscheidung. Verhältnis dieser Lehre zum Staat. — A. a. O. S. 83 ff.

[4] Wien, Sartori, 1871 (92 S.).

[5] Auch im ‚Katholik‘ 1871 (I, 344 ff. 463 ff.) erschienen gute Artikel über ‚Das unfehlbare Lehramt des Papstes und Dr J. F. Ritter v. Schulte‘.

wie P. Hinschius[1] und H. A. Zachariae[2], befaßten sich nun in eigenen Untersuchungen mit der Gefahr, die dem Staate von der Unfehlbarkeit des Papstes drohen sollte. Einige Regierungen aber sind durch die aus Prag erschollenen Alarmrufe nicht wenig in ihren kirchenfeindlichen Absichten bestärkt worden[3].

Geringe oder keine Bedeutung erlangten dagegen die andern Arbeiten, die der Nürnberger Erklärung die ‚streng wissenschaftliche‘ Unterlage schaffen sollten. Professor Langen aus Bonn[4] versuchte zu beweisen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit ‚mit dem ganzen Geiste der biblischen Lehre von der Kirche in Widerspruch stehe‘. Darauf gab ihm ein früherer Schüler in außerordentlich milder und versöhnlicher Sprache die gewünschte Aufklärung, die dahin lautete, daß er den Kernpunkt des ‚neuen Dogmas‘ falsch verstanden habe, daß aber auch sein dogmatisch-exegetischer Standpunkt unkatholisch sei[5]. Die zwar zahlreichen, aber ebenso schwachen wie böswilligen Versuche des Professors Reinkens[6], die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870 um ihre Geltung zu bringen, sind auf katholischer Seite kaum beachtet worden.

Wie die Nürnberger Erklärung und ihre wissenschaftliche Begründung, so rief auch die Erklärung, womit der Stiftspropst Döllinger am 28. März 1871 seinen Abfall von der Kirche besiegelte[7], mehrere katholische Entgegnungen hervor. Mit großer Gründlich-

---

[1] Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils (Berlin, Guttentag, 1871 [95 S.]), besprochen von *L. v. Hammerstein* in ‚Stimmen aus Maria-Laach‘. Katholische Monatsschrift. I, 522 ff.

[2] Zur Frage von der Reichskompetenz gegenüber dem Unfehlbarkeitsdogma. Braunschweig, Vieweg, 1871 (55 S.).

[3] S. das folgende Kapitel.

[4] Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese. Bitte um Aufklärung an alle katholischen Theologen. Bonn, Weber, 1871 (VI u. 116 S.).

[5] Katholisch oder nicht? Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr Jos. Langen in Bonn. Von einem früheren Schüler. Aachen, Jacobi, 1871 (66 S.).

[6] 1. Der Universalbischof im Verhältnis zur Offenbarung (31 S.). — 2. Die Traditionsregel der alten Kirche und die moderne päpstliche Unfehlbarkeit (64 S.). — 3. Die Unregelmäßigkeit und Unfreiheit des Vatikanischen Konzils (92 S.). — 4. Die Unterwerfung der deutschen Bischöfe zu Fulda (95 S.). — 5. Glaube und Unterwerfung (53 S.). — 6. Die Infallibilisten und der moderne Staat (75 S.). Alle sechs Duodezheftchen erschienen 1871, Münster, E. E. Brunns Verlag.

[7] S. oben S. 624 ff.

keit widerlegte dieselbe Satz für Satz Professor J. Hergenröther[1]. Dr J. M. Raich schrieb zwei Artikel im ‚Katholik‘[2], die auch als eigene Broschüre erschienen[3]. Scheeben beleuchtete ‚Döllingers Manifest über seine Apostasie‘ in der Konzilszeitschrift[4]. Alle diese Schriften beurteilten den Inhalt der Erklärung vom dogmatisch-apologetischen Standpunkte aus. Dagegen zeichnete Edmund Jörg in den ‚Historisch-politischen Blättern‘[5] in einer äußerst lehrreichen ‚psychologisch-genetischen Betrachtung‘ den kirchenpolitischen Entwicklungsgang, den sein ehemaliger Lehrer seit dem Jahre 1857 genommen und der nun mit dem öffentlichen Ärgernis des Abfalles sein trauriges Ende gefunden hatte.

‚Nicht leicht‘, schreibt Jörg, ‚dürfte ein Mann äußeren Einflüsterungen, ohne den auf ihn geübten Einfluß auch nur zu merken, zugänglicher sein als Herr v. Döllinger. Was ihm heute gesagt wird, das gibt er morgen unbewußt wieder, als wenn es seine eigene Erfahrung wäre. Insofern ist er immer das Produkt seines Umgangs, und darum ist es auch mit ihm rapid abwärts gegangen, in dem Maße, als er seine alten Freunde einen nach dem andern verlor, sei es durch den Tod, sei es durch innere Entfremdung, wofür er dann fast ausschließlich in die Gesellschaft der sog. „Berufenen“ geriet. Daraus erklärt sich auch der ungebührliche Einfluß, den viel jüngere Leute und Handlanger der gelehrten Zunft . . . über den großen Gelehrten mehr und mehr zu gewinnen vermochten.‘[6] Dann zeigt Jörg an mehreren augenfälligen Beispielen, wie der unglückliche Gelehrte, der ‚den größten Teil seines Lebens mehr unter Büchern als unter Menschen zugebracht hatte‘, wirklich jedesmal erlag, so oft er in den Bannkreis einer Person geriet, die ihn nachdrücklich für ihre Meinung zu gewinnen suchte. Anfangs der sechziger Jahre war es das persönliche Vertrauen des Königs Max II., das ihn geradezu berauschte und zum Anwalt von dessen interkonfessionellen Einigungsplänen machte, die vor allem auf dem Boden der geschicht-

---

[1] Kritik der v. Döllingerschen Erklärung vom 28. März d. J. Freiburg, Herder, 1871 (67 S.).

[2] 1871, I, 413 ff. 513 ff.

[3] Die Auflehnung Döllingers gegen die Kirche und ihre Autorität. Mainz, Kirchheim, 1871 (84 S.).

[4] Das ökumenische Konzil III, 157 ff. — Wieder abgedruckt in der Schrift ‚Schulte und Döllinger gegen das Konzil‘ (Regensburg, Pustet, 1871) S. 81—108.

[5] 1871, LXVII, 690—716: ‚Das öffentliche Ärgernis durch Herrn v. Döllinger‘.

[6] A. a. O. 695.

lichen Wissenschaft, dieser ‚geweihten Stätte, auf welcher die sonst religiös Getrennten sich zusammenfinden‘, vermittelt werden sollten. Die Gedächtnisrede auf den König vom 30. März 1864 zeigte, wie weit entfernt der Gelehrte schon von den Ideen war, die er noch im Herbst 1860 in seinem herrlichen Buche über ‚Christentum und Kirche‘ entwickelt hatte [1]. Seit jener Zeit stammte Döllingers Bestreben, der deutschen Nationalität in der Kirche eine besondere Stellung einzuräumen, und vor allem ‚den Geruch des Ultramontanismus recht rein von sich abzutun‘. Gefördert wurde seine antikirchliche Gesinnung, als seit 1865 das bayrische Ministerium Döllinger zu seinem Berater in dem Kampfe wählte, den es zu Gunsten ‚der freien deutschen Wissenschaft‘ gegen die kirchlichen Autoritäten zu führen unternahm. Als endlich die Zeit des Konzils heranrückte, da bewiesen die berüchtigten Konziliumsartikel der ‚Allgemeinen Zeitung‘ vom 10. bis 15. März 1869, daß der Gelehrte, der einmal die schönste Zierde der katholischen Theologie gewesen war, bereits den Sinn für die katholische Auffassung der Dinge verloren hatte. Jörg sah sich am 7. Februar 1870 in der bayrischen Kammer zu der bittern Klage genötigt: ‚Dieser Mann war für mich eine Autorität; er ist es nicht mehr, seitdem er einer maßlosen, ich möchte zu seiner Entschuldigung sagen, krankhaften Leidenschaftlichkeit verfallen ist, die ihm die Ruhe der Beurteilung so sehr raubt, daß er nicht mehr im stande ist, eine dogmatische Frage so zu formulieren, wie ein Theologe sie formulieren können muß und gar nicht anders formulieren darf.‘ [2]

So viel über die Streitschriften, die sich unmittelbar an die Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas angeschlossen haben.

Noch im Jahre 1871 erschien auch die erste kurze Geschichte des Vatikanums aus der Feder seines Sekretärs, des Bischofs Feßler von St Pölten [3]. In klarster Weise wird darin der ganze Verlauf des Konzils von seiner Berufung bis zur Bestätigung seiner Beschlüsse durch den Papst zur Darstellung gebracht, — zugleich eine

[1] ‚60 Jahre alt, hatte er das Buch geschrieben, und als er im Jahre 1868 die zweite Auflage erscheinen ließ, da hatte er die wesentlichsten Sätze der ersten Ausgabe über die Verheißung und Einsetzung des Primats einfach weggestrichen oder im Sinne des kirchlichen Liberalismus geändert, ohne irgend eine Angabe des Grundes und überhaupt ohne alle Bemerkung‘ (*Jörg* a. a. O. S. 703 f.).

[2] A. a. O. S. 712.

[3] Das Vatikanische Konzilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf. Wien, Sartori, 1871 (112 S.).

nochmalige, siegreiche Apologie für die allseitige Rechtmäßigkeit dieser Kirchenversammlung. Die kleine Schrift Lord Actons ‚Zur Geschichte des Vatikanischen Konzils'[1] sowie die berüchtigten ‚Documenta' und das ‚Tagebuch' des Dr Friedrich sind schon früher[2] genügend charakterisiert worden. Die ‚True Story of the Vatican Councile' von Kardinal Manning erschien erst 1877 und wurde dann sofort auch in französischer, italienischer und deutscher Übersetzung verbreitet[3]. Bald nach dem Ende der Konzilstagung wurde auch das von Viktor Frond unter Mitwirkung verschiedener Schriftsteller und Künstler unternommene Prachtwerk ‚Actes et histoire du Concil œcuménique'[4] durch den sechsten reich illustrierten Großfolioband zum Abschlusse gebracht, das durch seine vielen Porträts und Autographen der Konzilsväter, durch seine herrlichen Abbildungen römischer Kirchen, Monumente und sonstiger Sehenswürdigkeiten mehr noch als durch seinen schönen Text ein dauernd kostbares Andenken an das große kirchliche Ereignis geblieben ist[5].

Schließlich ist noch einer Kontroverse zu gedenken, die sich in England über die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils entspann. Vier Jahre nach der Nürnberger Erklärung wurde hier die in jenem Manifest enthaltene Verdächtigung der katholischen Kirche als einer staatsgefährlichen Institution von einem Manne erneuert, von dem man es kaum erwartet hätte.

Der englische Premierminister Gladstone hatte 1873 für seine irische Universitätsbill keine Mehrheit im Parlamente gefunden und war infolgedessen nicht viele Monate später von der Regierung zurückgetreten. Die Muße des Privatlebens führte ihn wieder einmal

---

[1] München, Rieger, 1871 (114 S.). [2] Erster Band, S. 7 f.

[3] Deutsch: Die wahre Geschichte des Vatikanischen Konzils. Berlin 1877. Übersetzt von W. Bender (nicht Binder, wie irrtümlich im ersten Band, S. 8, gedruckt wurde).

[4] Actes et histoire du Concile œcuménique de Rome 1869, publiés sous la direction de Victor Frond. Paris, Abel Pilon éditeur, Lemercier et C[ie] imprimeurs.

[5] Unter den sonstigen künstlerischen Erinnerungen an das Konzil ist besonders eine Reihe von großen und kleinen Medaillen zu nennen, so diejenige von C. Voigt: Avers: Pius IX. mit der Inschrift ‚Pius IX. P. M. Concilium oecumen. Vat. inchoans', Revers: Allerseligste Jungfrau mit der Inschrift ‚Sub tuum praesidium', und die fünf großen Medaillen von Radnitzki, die den Heiligen Vater, die Konzilsaula, die Peterskirche, den Petersplatz und die päpstliche Segenspendung von der Loggia aus darstellen. Zwei große Photographien von Altobelli zeigen die Konzilsaula mit dem Papste und den Konzilsvätern nach der Natur. Über die große Kunstmappe von Vespignani s. Zweiter Band, S. 20[1].

zur Beschäftigung mit religiösen Fragen, namentlich mit der ritualistischen Bewegung, deren Gönner er war und der er gern eine größere Bewegungsfreiheit verschafft hätte. Im Sommer 1874 unternahm er eine Reise nach Deutschland und besuchte in München den Professor Döllinger, mit dem er auf langen Spaziergängen kirchenpolitische Gespräche führte[1]. Nach England zurückgekehrt, veröffentlichte er im Oktoberheft der ‚Contemporary Review‘ einen Artikel über ‚Ritual and Ritualism‘, in welchem er u. a. den Einwand zu widerlegen suchte, daß der Ritualismus zur Romanisierung der englischen Kirche führen werde. Seine Beweisführung bestand in einer Verdächtigung des Katholizismus, die man bisher nur von Schulte und Döllinger und ihren Gesinnungsgenossen gehört, in Deutschland aber auch schon seit mehreren Jahren in ihrer ganzen Nichtswürdigkeit gebrandmarkt hatte.

Gladstone wollte die Hoffnungslosigkeit eines etwaigen Versuches zeigen, Kirche und Volk von England römisch zu machen, und schrieb deshalb: ‚Zu keiner Zeit seit der blutigen Regierung der Königin Maria ist ein solches Unterfangen möglich gewesen. Wenn es aber im 17. oder 18. Jahrhundert auch möglich gewesen wäre, so wäre es doch im 19. unmöglich geworden, nachdem Rom [1.] anstatt seines stolzen Anspruches auf „semper eadem“ die Wege der Gewalt und der Glaubensänderung eingeschlagen, nachdem es [2.] all das verrostete Rüstzeug, das man für gründlich abgekommen hielt, wieder aufgeputzt und zur Schau gestellt hat, nachdem es [3.] jedermann unmöglich gemacht worden ist, zum römischen Glauben überzutreten, ohne seine geistige und moralische Freiheit aufzugeben, nachdem Rom [4.] ebensowohl mit dem modernen Gedanken als auch mit der alten Geschichte völlig gebrochen hat.‘[2]

Es ist begreiflich, daß sich die englischen Katholiken durch eine solche Sprache tief verletzt fühlten. Aber auch dem größten Teile der übrigen Engländer gefiel sie nicht. ‚Es war‘, sagt Russell[3], ein Geschmack von *No Popery* in diesen Worten, der den Gaumen der liberalen Politiker beleidigte.‘ Gladstone sah sich sofort von allen Seiten mit Widerspruch und Protest bestürmt. Da brachte er in Eile jene Antwort zu Papier, die, freilich nur für wenige Monate, die ganze öffentliche Meinung in England in Aufruhr versetzte.

---

[1] S. *J. Morley,* The life of W. E. Gladstone (London, Macmillan, 1904) II, 513.

[2] Contemporary Review, Oct. 1874, p. 674.

[3] *George W. E. Russell,* The r. h. W. E. Gladstone (London, Sampson Low etc., 1891) p. 241.

Schon Anfang November erschien seine Broschüre über ‚Die vatikanischen Dekrete und ihre Wirkung auf die bürgerliche Untertanentreue. Eine politische Anklage‘ [1], die bis Ende 1874, abgesehen von den zahlreichen Übersetzungen, in nicht weniger als 145 000 englischen Exemplaren verbreitet wurde. Darin wollte er den Beweis für die in der ‚Contemporary Review‘ aufgestellten vier ehrenrührigen Behauptungen erbringen und zeigen, ‚daß nach den ungewöhnlichen Schritten, welche die obersten Behörden der katholischen Kirche in den letzten Jahren für angemessen erachtet hätten, das englische Volk, das zur Loyalität seiner katholischen Mitbrüder volles Vertrauen habe, berechtigt sei, von diesen irgend eine Erklärung oder Meinungsäußerung gegenüber jener Partei in ihrer Kirche zu erwarten, die in ihrem Namen Grundsätze aufgestellt habe, welche sich mit der Reinheit und Unversehrtheit der bürgerlichen Untertanentreue nicht vereinigen ließen‘ [2].

Es hat keinen Wert, näher auf die Beweise einzugehen, die der große englische Staatsmann zur Erhärtung seiner Thesen aufführt. Auch hier gilt, was wir schon oft bemerken mußten, daß die Janus- und Quirinus-Literatur ihre einzige Quelle sind. Nur beim Beweise des Kern- und Mittelpunktes seiner ganzen Anklage, daß nämlich der Katholik infolge des Unfehlbarkeitsdogmas gezwungen sei, seine Loyalität und Pflicht in weltlichen Dingen von dem Belieben eines andern abhängig zu machen, zeigt er sich einigermaßen originell, obschon wir ähnlichen Ausführungen auch bereits in den Konzilsdebatten begegnet sind [3].

Gladstone beruft sich hier auf die Verhandlungen, die seinerzeit wegen der Katholikenemanzipation gepflogen worden seien. Damals habe sich protestantischerseits der Einwand geltend gemacht, die Katholiken könnten deshalb nicht zum Vollgenusse der politischen Rechte zugelassen werden, weil die Ansprüche des Papstes auf ihren Gehorsam sie außer stande setzten, der Krone die schuldige Treue zu leisten. Die Freunde der Emanzipation hätten hiergegen auf die Erklärung katholischer Prälaten, des Bischofs Doyle und der apostolischen Vikare von England sowie auf eine Kollektiverklärung des irischen Episkopates hingewiesen, und daraufhin sei die Emanzipation bewilligt worden. Diese Erklärungen besagten im wesent-

---

[1] The Vatican Decrees in their bearing on civil allegiance: a political expostulation by the Right Hon. W. E. Gladstone, M. P. London, Murry, 1874 (33 p.). Andere Ausgaben haben andere Paginierung.

[2] L. c. p. 4. [3] S. oben S. 270 ff.

lichen: der dem Papste schuldige Gehorsam habe mit dem Gehorsam gegen die weltliche Gewalt nichts zu tun, sei etwas davon ganz Verschiedenes und könne deshalb den Gehorsam gegen das Staatsoberhaupt in keiner Weise beeinträchtigen. Der letztere sei darum auch ‚nicht geteilt'. Der Papst habe kein Recht, sich in die weltliche Regierung einzumischen. Auch sei die Unfehlbarkeit des Papstes kein Glaubensartikel [1]. Somit, folgert Gladstone, galten damals noch, abgesehen davon, daß dem Papste die Unfehlbarkeit abgesprochen wurde, die Grenzen der päpstlichen Gewalt als genau bestimmt; von dem Rechte, daß er selber diese Grenze nach Belieben festsetzen könne, verlautete keine Silbe. Alles das sei aber nunmehr durch die vatikanischen Dekrete umgestoßen. Nicht nur sei der Papst als unfehlbar anerkannt, sondern auch sein Anspruch auf Gehorsam sei unbegrenzt; seine Suprematie erstrecke sich über alles, was Disziplin und Regierung der Kirche durch die weite Welt betreffe. Und die Unterwerfung unter diesen unbegrenzten Gehorsam sei unter Heilsgefahr allen Katholiken, auch denen in England, zur Pflicht gemacht [2].

Das Gewicht der päpstlichen Autorität bedrohe aber nicht allein das Gewissen der einzelnen Individuen, die der römisch-katholischen Kirche angehören, auch der Staat solle jetzt zur Sklaverei verurteilt werden. Die Bestimmungen der Konstitution seien so elastisch, daß der Unterschied der beiden Gewalten vollständig verwischt werde. Dies gelte besonders von dem Satze, daß dem Papste auch in den Gegenständen, die zur Disziplin und zur Regierung der Kirche gehören, ein unbedingter Gehorsam gebührt. ‚Damit', sagt Gladstone, ‚ist eine ganze Menge von Tatsachen in das päpstliche Netz gestrichen. . . . Überhaupt, was immer ein Papst für geeignet halten mag, um zu dem Gebiete des Glaubens oder der Sitten oder zur Disziplin und Regierung der Kirche geschlagen zu werden, dafür fordert er mit Zustimmung eines nach römischen Begriffen ökumenischen Konzils unbedingten Gehorsam unter Gefahr des Heils von jedem Gliede seiner Herde.' [3] Und das ‚ohne irgend welchen Vorbehalt für ihre Pflichten gegen die Krone.' [4]

Damit glaubte Gladstone, die Behauptung bewiesen zu haben, daß der Papst ‚seit dem Juli 1870 mit seiner vollen Gewalt von jedem Konvertiten und Mitglied seiner Kirche verlange, sie sollten

[1] Expostulation p. 12—15. [2] Ibid. p. 15.
[3] Ibid. p. 19. [4] Ibid. p. 20.

ihre Loyalität und Bürgerpflicht vom Belieben eines andern, d. h. von dem Belieben des Papstes selbst, abhängig machen'[1].

Aber die Katholiken blieben ihm die Antwort nicht schuldig[2]. An ihrer Spitze stand, wie es nicht anders zu erwarten war, ihr wackerer Erzbischof Henry Edward Manning. Am 7. November hatte er das erste Exemplar der Gladstoneschen Anklage zu Gesicht bekommen, und noch am gleichen Tage sandte er den hervorragendsten englischen Zeitungen eine Erklärung, worin er vor allem die Verdächtigung der bürgerlichen Treue der Katholiken zurückwies[3].

‚Ich würde', schreibt der Erzbischof, ‚meiner Pflicht gegen die Katholiken und mich selbst zuwiderhandeln, würde ich nicht sofort gegen eine solche Behauptung Einspruch erheben und nicht gleichzeitig versichern, daß die Loyalität unserer Untertanentreue nicht trotz der Lehre der katholischen Kirche, sondern gerade wegen derselben besteht.' Dann stellt er der Behauptung Gladstones folgende Sätze gegenüber: ‚1. Nicht ein Jota oder Tüpfelchen haben die vatikanischen Dekrete an den Pflichten oder Bedingungen der Untertanentreue geändert. 2. Die Untertanentreue der Katholiken ist ebenso ungeteilt wie die aller Christen und aller Menschen, die ein göttliches oder natürliches Sittengesetz anerkennen. 3. Die Untertanentreue ist für keinen Menschen unbegrenzt, und deshalb ist sie bei allen, welche an Gott glauben oder sich durch das Gewissen leiten lassen, in diesem Sinne geteilt. 4. Nur in diesem und in keinem andern Sinne kann gesagt werden, daß die Untertanentreue der Katholiken geteilt ist. Die Untertanentreue jedes christlichen Mannes in England ist durch das Gewissen und das göttliche Gesetz begrenzt, die der Katholiken ist es weder weniger noch mehr.'

Das Schreiben schließt mit einer Warnung wegen des religiösen Friedens: ‚Der öffentliche Friede des britischen Reiches ist seit dem letzten halben Jahrhundert durch Beseitigung religiöser Konflikte und Ungleichheiten aus unsern Gesetzen befestigt worden. Das Deutsche Reich hätte sich desselben Friedens und derselben Ruhe erfreuen können, wenn seine Staatsmänner nicht in übler Stunde der Versuchung erlegen wären, das alte Feuer religiöser Zwietracht

[1] Expostulation p. 21. Vgl. *Florian Rieß*, Gladstone und die Katholiken Englands, in ‚Stimmen aus Maria-Laach' VIII (1875), 291 ff.

[2] In seiner ‚Vaticanism' genannten Replik (London, Murray, 1875) zählt Gladstone in Appendix A nicht weniger als einundzwanzig bedeutendere Entgegnungen auf, die seine Expostulation bis Februar 1875 erfahren habe.

[3] Siehe z. B. Times, 7. Nov. 1874.

wieder aufzuschüren. Die Hand eines Mannes, mehr als alle andern, schleudert diese Fackel der Zwietracht in das Deutsche Reich. Die Geschichte Deutschlands wird den Namen des Dr Ignaz v. Döllinger als des Urhebers dieses nationalen Unglückes verzeichnen. . . . Möge Gott unsere Königreiche vor den öffentlichen und privaten Trübsalen bewahren, die augenscheinlich über Deutschland hereinbrechen.‘

Doch ließ es der Erzbischof natürlich nicht bei diesem Proteste bewenden. Im Januar 1875 veröffentlichte er mit dem gleichen Titel, den Gladstone gewählt hatte, eine Broschüre[1], die von der bloßen Abwehr zum siegbewußten Angriffe überging, auch dadurch schon ein deutliches Zeichen, ‚wie sehr sich die Stellung der Katholiken seit dem November bereits gebessert hatte‘[2].

Fünf Thesen will er darin beweisen, die eine Erweiterung der in seinem Briefe aufgestellten Sätze sind: 1. daß die vatikanischen Dekrete kein Jota und kein Tüpfelchen an den Pflichten oder Bedingungen der Untertanentreue geändert haben; 2. daß die Beziehungen der katholischen Kirche zu den bürgerlichen Gewalten in der Welt von Anfang an unabänderlich festgestellt worden sind, insofern dieselben sich aus der göttlichen Verfassung der Kirche und aus der Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft durch das Naturgesetz ergeben; 3. daß alle heutigen Konflikte nicht durch Veränderungen von seiten der katholischen Kirche, viel weniger noch durch das Vatikanische Konzil, sondern durch Veränderungen von seiten der Staatsgewalten, und zwar infolge einer systematischen Verschwörung gegen den Heiligen Stuhl hervorgerufen worden sind; 4. daß durch diese Veränderungen und Konflikte die weltlichen Gewalten in Europa ihre eigene Festigkeit untergraben; 5. daß der Beweggrund, weshalb das Vatikanische Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes definierte, durchaus nicht in einer weltlichen Politik oder einem weltlichen Endzwecke gelegen war, sondern daß es diese Wahrheit, trotz aller von weltlicher Seite drohenden Gefahren, definiert hat, um die göttliche Hinterlage des Christentums zu bewahren und die göttliche Gewißheit des Glaubens zu retten.

Erzbischof Manning führt seinen Beweis mit großer Schärfe und Entschiedenheit. Er zeigt dem ‚politischen Ankläger‘, daß der Papst bereits vor der Konzilsentscheidung und immer unfehlbar ge-

---

[1] The Vatican Decrees in their bearing on civil allegiance by H. E. Archbishop of Westminster. London, Longmans etc., 1875 (X u. 193 p.). — Eine deutsche Übersetzung erschien alsbald bei F. Kirchheim in Mainz. 1875 (VIII u. 178 S.).

[2] *F. Rieß* a. a. O. S. 307.

wesen sei. Wenn also der bürgerliche Gehorsam der Katholiken vor 1870 ungeteilt war, sei er es auch nachher. Da Gladstone das Erste zugebe, könne er das Zweite nicht länger bestreiten. Trefflich wird darauf das von Gott selbst festgelegte Grundverhältnis zwischen Kirche und Staat erläutert und namentlich die viel verrufene indirekte Gewalt über Regierungen und Fürsten ins rechte Licht gestellt. Bezüglich des von Gladstone wieder heraufbeschworenen Schreckgespenstes der Absetzungsgewalt kommt Manning zu dem Schlusse, daß, wenn auch jene indirekte Gewalt im Mittelalter öfter zur Absetzung gekrönter Häupter führen konnte, so doch eine Absetzung der Königin Viktoria wegen der völlig veränderten Voraussetzungen ‚weder rechtmäßig, noch recht, noch gesetzlich wäre‘ [1]. Es ist nicht möglich, auf den Inhalt der folgenden Kapitel über ‚die Angriffe der weltlichen Gewalt‘, den ‚wahren und falschen Fortschritt‘ und die wirklichen ‚Gründe der Definition‘ näher einzugehen. Der Erzbischof führt nicht weniger als fünfzehn gute Gründe für die Notwendigkeit der Definition an [2], die er zuletzt noch einmal in den einen Grund zusammenfaßt: ‚Ich werde nun Mr. Glastones Frage, „weshalb die Definition gemacht wurde“, beantworten: Das Vatikanische Konzil hat die Unfehlbarkeit des Hauptes der Kirche definiert, weil sonst die kirchliche Lehrautorität in der ganzen Welt zu Schaden gekommen wäre.‘ [3]

Daß mit dieser Schrift des Erzbischofs von Westminster der so leidenschaftich entfachte Streit nach kaum drei Monaten zu Gunsten der Katholiken entschieden und abgeschlossen werden konnte, war gewiß nicht zum geringsten Teile auch der Mitwirkung mehrerer anderer katholischer Bischöfe, Priester und Laien zu verdanken, die kaum einige Tage später als Manning mit ihren Entgegnungen hervortraten. Die Bischöfe Clifford von Clifton [4], Vaughan von Salford [5], Ullathorne von Birmingham [6] wiesen in ihren Hirtenbriefen die Anklagen des Expremiers mit Lebhaftigkeit zurück. Den größten Eindruck brachte aber der Brief hervor, den der allgemein beliebte Father Newman in dieser Angelegenheit an den Herzog von Norfolk richtete [7].

---

[1] L. c. p. 85. [2] Ibid. p. 157 sqq. [3] Ibid. p. 169.

[4] Catholic Allegiance. Clifton, 25. Nov. 1874.

[5] Pastoral Letters. London, 3. Dec. 1874.

[6] The Döllingerites, Mr. Gladstone and the Apostates from the Faith. London, 17. Nov. 1874. Mr. Gladstone's Expostulation unravelled. London 1875.

[7] A Letter addressed to his Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's recent Expostulation by *John Henry Newman*, D. D., of the Oratory.

Schon der Umstand, daß Newman auch dem Übereifer einiger katholischer Vorkämpfer der Unfehlbarkeitslehre eine gewisse Schuld an der Entfremdung Gladstones zumaß[1], verschaffte seinen Ausführungen bei vielen und auch bei protestantischen Mitbürgern Gehör, während anderseits freilich die von solchem Tadel Betroffenen die Verkennung ihrer guten Absichten schmerzlich empfanden[2]. Seinem persönlichen Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit gab Newman den entschiedensten Ausdruck[3]. Im übrigen aber befleißigte er sich bei seinen Ausführungen der größten Schonung der in England herrschenden Vorurteile und eines weitherzigen Eingehens auf die Auffassungen und Anschauungen der Gegner. Er führte den Beweis, daß es für Gladstone eine Ehrenpflicht sei, anzuerkennen, daß nach wie vor dem Vatikanum in der katholischen Religion kein Hindernis für den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit gelegen sei.

Unter den Laien, die sich gegen Gladstone erhoben, verdient besonders Lord Acton eine Erwähnung. Er hatte sich von dem deutschen Altkatholizismus zurückgezogen, ohne jedoch seine Ansichten über das Konzil im wesentlichen geändert zu haben. Ja, es war bekannt, daß Gladstone kurz vor der Veröffentlichung seiner Broschüre den Lord persönlich aufgesucht und von ihm auch geschichtliches Material erhalten hatte[4]. Am 10. November 1874 beantwortete Acton den Angriff, den er vergebens abzuwenden versucht haben soll[5], mit einem Briefe an die ‚Times', dem er am 24. desselben Monats noch einen zweiten folgen ließ.

Beide Briefe sind ein wunderbares Gemenge von Wahrheit und Irrtum und werfen ein grelles Licht auf die verschwommene Auffassung, die ihr Verfasser von der katholischen Kirche hatte. Zwar erwidert er Gladstone im ersten Briefe: ‚Die Doktrinen, die Sie angreifen, sind nicht vom Vatikanum ausgegangen. Zur Zeit, als der Testeid abgeschafft wurde, besaß der Papst das gleiche Recht und dieselbe Macht wie heute.' Anstatt daraus aber zu Gunsten der

London, Pickering, 1875 (131 p.), (erschien in deutscher Übersetzung bei Herder in Freiburg i. Br. 1875 [170 S.]).

[1] Deutsche Ausgabe S. 2.

[2] So insbesondere der Herausgeber der ‚Dublin Review', W. G. Ward, der dies in einem wehmütigen Briefe vom 20. Januar 1875 zum Ausdruck brachte. Siehe W. G. Ward and the Catholic Revival by W. Ward (London, Macmillan, 1893) p. 272 sqq.

[3] A. a. O. S. 19.

[4] S. *Ullathorne,* Mr. Gladstone's Expostulation p. 12.

[5] S. Deutsche Rundschau, Januar 1905, S. 85.

Katholiken denselben Schluß zu ziehen, den Manning zog[1], ergeht er sich sofort in neuen Beschuldigungen ‚der extremen Theorien', die im Schoße der katholischen Kirche entstanden und durch die Autorität zur Anwendung gekommen seien', für die Gladstone seine katholischen Mitbürger billigerweise nicht verantwortlich machen könne. Die geschichtlichen Tatsachen, die er zur Entkräftung der ‚extremen Theorien' beibringt, sind vielfach eine Verunglimpfung des Papsttums nach Art der ‚Römischen Briefe'.

Erzbischof Manning forderte Lord Acton wegen seiner Briefe zur Rechtfertigung auf, überließ aber die weiteren Verhandlungen bald dem zuständigen Bischofe von Shrewsbury. Dieser scheint eine zufriedenstellende Erklärung von Acton erhalten zu haben. So ließ man den merkwürdigen Mann in der Kirche, ‚deren Gemeinschaft ihm', wie er im zweiten Briefe trotz allem erklärt hatte, ‚teuerer sei als das Leben', auch fürder seine Wege gehen.

Das schönste Ergebnis der Gladstone-Kontroverse war unstreitig dieses, daß sie die treue Anhänglichkeit der englischen Katholiken an ihre Kirche zum allgemeinen Bewußtsein brachte. Manning hatte die Wahrheit gesagt, als er schrieb: ‚Die Handvoll Namenskatholiken haben ihr Werk getan, und diejenigen, welche einen Zwiespalt unter den Katholiken zu finden oder zu bewirken hofften, sind enttäuscht worden. Jetzt hat man gesehen, daß die Leute, welche das Vatikanische Konzil verwerfen, an den Fingern abgezählt werden können, und die Kirche hat ihnen öffentlich das Urteil gesprochen.'[2]

---

[1] S. oben S. 659 f. [2] The Vatican Decrees p. 6 sq.

Achtes Kapitel.

Das Verhalten der Staatsregierungen gegenüber den Konzilsbeschlüssen.

Aussichten. — Frankreich macht keine Schwierigkeiten. — Belgien, Spanien und Portugal auch nicht. — ‚Sibyllinisches‘ Rundschreiben des italienischen Kultusministers. — Die Abschaffung des Konkordats in Österreich: — Vortrag des Kultusministers Stremayr darüber. — Er verurteilt das ‚Placetum regium‘. — Falsche Gründe für die Aufhebung des Konkordates. — Der Kaiser gibt nach. — Beust läßt die päpstliche Regierung von der Abschaffung in Kenntnis setzen. — Der Kaiser befiehlt Ausarbeitung kirchenpolitischer Gesetzesvorlagen. — Vergebliche Bemühungen des österreichischen Episkopats. — In Ungarn wird das ‚Placetum regium‘ angewandt. — Maßregelung des Bischofs Jekelfalusy. — Protest des ungarischen Episkopats. — Döllingers Einfluß in Bayern. — Elf Fragen der bayrischen Regierung an die Fakultäten von München und Würzburg. — Antworten darauf. — Herr v. Lutz verlangt von den bayrischen Bischöfen die Beobachtung des ‚Placetum regium‘. — Antwort Senestréys. — Erzbischof Deinlein kommt ums ‚Placet‘ ein. — Abschlägiger Bescheid des Kultusministers. — Kollektiveingabe des bayrischen Episkopats an den König. — Sie hat keinen Erfolg. — Die ‚altkatholische‘ Bewegung in München. — Hirtenbrief und Immediateingabe des Erzbischofs Scherr. — Erwiderung des Herrn v. Lutz. — Die bayrische Regierung unterstützt die ‚Altkatholiken‘. — Duplik des Erzbischofs Scherr. — Päpstliche Allokution vom 27. Oktober 1871. — Erklärung Pius' IX. vom 20. Juni 1871. — Die Herzsche Interpellation in der bayrischen Kammer. — Protest der katholischen Abgeordneten. — Die ministerielle Antwort. — Sachsen. — Baden. — Württemberg. — Schweiz: — Bischof Greith an Kardinal Schwarzenberg. — Die Baseler Diözesankonferenz. — Bettagsmandat der Aargauer Regierung. — Protest des Bischofs Lachat. — Maßregelung katholischer Priester. — Verunglimpfungen des Bischofs Lachat. — Seine Absetzung und Vertreibung. — Vertreibung des Bischofs Mermillod. — Die Schweizer ‚Christkatholiken‘. — Preußen: — Politische Erwägungen Bismarcks. — Die preußische Regierung schützt die abgefallenen Universitätsprofessoren. — Der Braunsberger Schulstreit. — Religionslehrer Wollmann. — Bischof Krementz. — Kultusminister v. Mühler. — Hirtenschreiben des Bischofs Krementz vom 22. Juli 1871. — Immediateingabe und Promemoria der preußischen Bischöfe. — Antwort Kaiser Wilhelms an Erzbischof Melchers. — Antwort v. Mühlers. — Dr Falk wird Kultusminister. — Sein Vorgehen im Braunsberger Schulstreit. — Die Zahlungen

für den Unterhalt des Bischofs Krementz werden eingestellt. — Maßregelung und Absetzung des Feldpropstes, Bischofs Namszanowski. — Aufhebung der katholischen Abteilung im preußischen Kultusministerium.

Wie wir am Schlusse des vorigen Bandes[1] gesehen haben, waren die Regierungen von Frankreich, Österreich und Bayern, die einzigen, welche mit Erfolg an eine Einmischung in die Konzilsverhandlungen hätten denken können, zu guter Letzt, hauptsächlich infolge der vernünftigen Politik des neuen französischen Ministerpräsidenten Emil Ollivier, wieder von diesem verhängnisvollen Plane abgekommen. Auch der Leiter der preußischen Angelegenheiten hielt es damals noch nicht für opportun, aus der bisher beobachteten Reserve herauszutreten. Aber es stand zu vermuten, daß diese Zurückhaltung nach der Verkündigung der Konzilsbeschlüsse wenigstens bei denjenigen Staatsregierungen aufhören werde, welche, wie dies bei Österreich der Fall war, auf eine Gelegenheit warteten, sich lästig gewordener Verpflichtungen gegen die Kirche mit einigem äußeren Anstande zu entledigen, oder die, gleich Bayern, so tief in die konzilsfeindliche Strömung hineingeraten waren, daß sie sich auch fernerhin ohne jedes Widerstreben von derselben fortreißen ließen. Bei andern konnte man betreffs des weiteren Verhaltens für den Augenblick im Zweifel sein. Doch haben alle, welche überhaupt in Betracht kamen, ziemlich bald klar genug, durch Wort oder Tat zu den Konzilsbeschlüssen Stellung genommen.

Frankreich, dessen ganze Aufmerksamkeit und Kraft durch den soeben ausgebrochenen Krieg in Anspruch genommen wurde, machte keine Schwierigkeiten. Emil Ollivier schreibt darüber in seinem öfter erwähnten Werke[2]: ‚Ich war noch am Ruder, als die Bischöfe auf ihrer Rückreise von Rom in Paris eintrafen. Sofort erklärte ich denjenigen, welche mich besuchten, daß sich die Regierung der Verkündigung der Constitutio *Pastor aeternus* in den betreffenden Diözesen nicht widersetze und daß sie die Freiheit des Konzils in seinen Beschlüssen gerade so gut achten werde, wie sie es bei seiner Vorbereitung und bei seinen Beratungen getan habe.‘ Wohl nicht ohne apologetische Absicht in Bezug auf die von ihm gebilligte Kriegserklärung[3] fügt Ollivier hinzu: ‚Wir faßten diesen

[1] Zweiter Band, S. 674 ff. [2] L'Église et l'État etc. II, 401.

[3] Vgl. (ibid. p. 403 sq.) die gegen Dupanloup gerichtete Anmerkung, der am 22. Juli 1871 in der Kammer an die jährige Wiederkehr der Tage erinnert hatte, ‚où un ministre, le coeur trop léger, serviteur d'un maître à trop légère conscience aussi, au même moment et d'une même main a provoqué l'Allemagne et abandonné Rome‘.

Entschluß mit um so größerer Bereitwilligkeit, als sich die Bischöfe voll Patriotismus zeigten und uns ermutigten, die nationale Ehre gegen einen gehässigen, lange geplanten, unerträglichen Angriff in Schutz zu nehmen.' Auch nach dem am 9. August 1870 erfolgten Sturze des Ministeriums Ollivier änderte sich das Verhalten der französischen Regierung nicht.

Gleich Frankreich erhoben auch Belgien, Spanien und Portugal keinen Einspruch gegen die Veröffentlichung der vatikanischen Dekrete. Selbst die italienische Regierung, die den Gewaltstreich gegen die Hauptstadt der Christenheit bereits im Schilde führte, verbot nicht die Publikation, sondern erließ nur am 15. August ein von dem Minister für Kultus und Justiz Raeli gezeichnetes ‚sibyllinisches'[1] Rundschreiben an die Provinzialbehörden[2] mit der Aufforderung, bei der etwaigen Verkündung der Konzilsbeschlüsse durch die Bischöfe auf gewisse Artikel des *Codice penale*[3] zu achten, wodurch Angriffe auf Staatseinrichtungen und auf die geheiligte Person des Königs, sowie Aufreizung zum Ungehorsam unter Strafe gestellt wurden.

Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß keiner der genannten Staaten infolge seiner Duldsamkeit zu Schaden gekommen ist. Doch bewiesen keineswegs alle Regierungen die gleiche Weite des Gesichtskreises oder auch nur eine ähnliche Rücksicht auf die Freiheit des Bekenntnisses ihrer katholischen Untertanen. Liberale Intoleranz und falsche politische Erwägungen trieben manche sehr bald zu gewaltsamen Eingriffen in das kirchliche und religiöse Gebiet.

Zuerst nahm Österreich das Unfehlbarkeitsdogma zum Vorwande, um sich auch noch der letzten Überbleibsel des lästig gewordenen Konkordates zu entledigen. Mit ungewohnter Pünktlichkeit wurde die ganze Sache in kaum sechs Tagen abgewickelt, ohne dem andern Teile auch nur einmal das Wort zu gönnen.

Am 25. Juli 1870 erschien der Kultusminister v. Stremayr vor Sr k. k. Apostolischen Majestät, um dieselbe in einem langen Vortrage[4] von der Notwendigkeit zu überzeugen, die mit dem päpstlichen Stuhle am 18. August 1855 geschlossene Vereinbarung unverzüglich aufzuheben. Einleitend macht der Minister darauf aufmerksam, daß eine Reihe der darin enthaltenen Vertragspunkte

[1] So nennt Ollivier dasselbe l. c. p. 404. [2] C. V. 1730 c sq.

[3] Art. 268. 269. 471. Siehe C. V. 1730 d sqq.

[4] Den in der Wiener Zeitung vom 10. August daraus veröffentlichten Auszug s. C. V. 1716—1721

schon ohnehin durch die k. u. k. Regierung seit geraumer Zeit nicht mehr beobachtet würden: ,Die gesetzlichen Bestimmungen, welche auf diese Vereinbarung zurückführen, bestehen gegenwärtig nicht mehr sämtlich in Kraft. Zwingende Rücksichten des öffentlichen Wohles haben Eure Majestät bestimmt, das Recht der Ehe, das Unterrichtswesen und die Beziehungen zwischen den im Staate zusammenlebenden Konfessionen auf neuen und andern Grundlagen zu konstituieren, als welche hierfür in dem Patente vom 5. November 1855 [wodurch das Konkordat veröffentlicht und zum Staatsgesetz erhoben wurde] angenommen waren. Auf diese Art ist eine Reihe von Artikeln des zitierten Patentes vollständig außer Kraft gesetzt worden. Einige andere Bestimmungen des Patentes sind — wenn auch in mehr mittelbarer und weniger vollständiger Weise — infolge verschiedener Bestimmungen der Staatsgrundgesetze außer Geltung gekommen, so namentlich einige Bestimmungen betreffend die staatliche Judikatur über Kleriker und die Ausübung der kirchlichen Strafrechte.' — Daß die Regierung bei der Abschaffung der genannten Artikel völlig einseitig und ohne Rücksicht auf den Papst vorangegangen war, wird wegen der ,großen staatsrechtlichen und politischen Reformen, welche sich in Österreich seit einem Dezennium vollziehen', als ihr zweifelloses Recht erklärt[1]. Dann fährt der Vortrag fort:

,In dem gegenwärtigen Augenblicke gelangt das auf das Konkordat zurückgehende öffentliche Recht in eine andere Phase. Es sind neuerdings Verhältnisse eingetreten, welche auf die betreffenden gesetzlichen Bestimmungen noch viel stärker zurückwirken müssen, als jene Umwälzungen innerhalb unseres Staatswesens, deren ich oben gedacht habe. Konnte sich infolge der letzteren mit der Beseitigung einzelner Sätze des bestehenden Rechts begnügt werden, so bestimmen mich die diesmal maßgebenden Umstände, Eurer Majestät die alleruntertänigste Bitte um die gänzliche Beseitigung der gesetzlichen Kraft jener noch bestehenden Festsetzungen des Konkordats . . . zu unterbreiten . . . Befanden sich die Umstände und Umwälzungen, welche bisher für die Beseitigung jener einzelnen Bestimmungen des Konkordats . . . bestimmend waren, sämtlich auf der Seite . . . des Staates, so ist es diesmal die Kirche, von deren Seite und aus deren Kreisen der Anstoß zu der neuen Entwicklung hervorgeht. Es ist allbekannt, daß innerhalb der katholischen

[1] C. V. 1716 b sq.

Kirche seit mehr als drei Jahrzehnten eine Bewegung begonnen hat, welche, so löblich auch ihre Ausgangspunkte und so ehrenwert auch die Personen und nächsten Tendenzen ihrer Leiter waren, schließlich doch nur dahin geführt hat, extremen Parteien eine fast unbestrittene Oberhand zu verschaffen. Gestützt auf die nicht ganz ungerechtfertigte Annahme, daß dem steigenden Indifferentismus unserer Tage nur eine kräftigere Entfaltung des religiösen Lebens und eine auch nach außen hin wirksamere Betätigung des geistlichen Einflusses abzuhelfen vermöchte, hat diese Richtung unablässig nach einer größeren Zentralisierung des kirchlichen Regiments und zu diesem Ende wieder nach möglichster Stärkung der päpstlichen Machtvollkommenheit gestrebt . . . Es war der Gipfel und die Summe aller dieser Bestrebungen, daß von dem jetzt tagenden ökumenischen Konzil, und zwar in der solennen Sitzung vom 18. Juli des heurigen Jahres der Satz von der Unfehlbarkeit des Papstes in allen Sachen des Glaubens und der Moral als Dogma der katholischen Kirche, unter der ausdrücklichen Sanktion des großen Bannes formuliert und feierlichst proklamiert wurde.

‚Mit diesem neuen — nur nach dem beharrlichsten Widerstande selbst der treuesten Söhne der Kirche angenommenen — Lehrsatze hat sich die katholische Kirche auf ihr bisher fremde Gebiete begeben. Es ist damit innerhalb dieser Kirche eine so tiefgehende Umwälzung zu stande gekommen, daß insbesondere die Rückwirkung derselben auf alle bisher bestandenen Beziehungen zwischen der Staatsgewalt und der Kirche nicht ausbleiben kann. So ist es denn auch der Anlaß dieses neuen Dogmas, welches [sic!] mich zu dem gegenwärtigen alleruntertänigsten Antrage bestimmt.‘ [1]

Natürlich kann der Kultusminister nicht umhin, für diese Behauptungen auch einige Gründe anzuführen. Doch verrät er dabei sogleich, daß er nun auch selbst ein ihm fremdes Gebiet betreten hat. Er scheint die päpstliche Unfehlbarkeit als völlige Irrtumslosigkeit zu verstehen, wodurch, wie er meint, die angebliche Beschränkung der Unfehlbarkeit auf Sachen des Glaubens und der Moral bedeutungslos werde. Denn, sagt er, es ‚ist offenbar, daß demjenigen, der überhaupt nicht irren kann, auch nur allein die Beurteilung zukommen kann, was . . . in seine Kompetenz hineinfalle‘. Anderseits aber sei es auch bekannt, daß die Päpste von jeher die Grenzen ihrer Zuständigkeit sehr weit gesteckt und ins-

[1] Ibid. 1716 d sqq.

besondere ‚große und wichtige Teile des staatlichen Lebens für ihre ausschließliche Kompetenz vindiziert‘ hätten. Als Proben päpstlicher Anmaßungen führt er nach bekannten Mustern einige Stellen des Syllabus an, den er nebenbei vom 8. September anstatt vom 8. Dezember 1864 datieren läßt[1] und kommt dann zu dem Schlusse: ‚Es ergibt sich daher, daß gegenüber einer Gewalt, welche sich derartige Kompetenzen vindiziert und sich zugleich als unfehlbar bezeichnet, das bisherige Verhalten der Staatsgewalt nicht länger ausreicht. Es tritt vielmehr an diese letzte die Aufgabe heran, nach Mitteln zu suchen, mit denen sich den gefährlichen Folgen, welche aus dem neuen Dogma für den Staat selbst, sowie für das bürgerliche Leben entstehen, begegnen läßt.‘[2]

Welches sind also diese Mittel? — Das erste Mittel, das sich ihm darbietet, weist der Minister mit großer Entschiedenheit ab. Es ist der Weg der Prävention durch das *Placetum regium*. Die Gründe, die er dagegen anführt, sind zweifelsohne das Beste an seinem ganzen Vortrage, und wir dürfen hier schon deshalb nicht auf ihre Mitteilung verzichten, weil dadurch das Vorgehen der andern Staaten, die trotzdem wieder zu dieser Gewaltmaßregel griffen, von einer Stelle aus verurteilt wird, der auch sie die Kompetenz und eine völlige ‚Vorurteilslosigkeit‘ in dieser Sache gewiß nicht absprechen werden.

Der Minister erklärt: ‚Der Regierung Eurer Majestät bot sich in dieser Hinsicht zunächst der Weg der Prävention. Es hätte Eurer Majestät der Antrag auf eine Einrichtung unterbreitet werden können, vermöge welcher der Verkehr zwischen der römischen Kurie, den inländischen Kirchenvorstehern und den Gläubigen einer gleichen oder ähnlichen Beschränkung und Beaufsichtigung unterzogen worden wäre, wie dies bis zu dem allerhöchsten Patente vom 18. April 1850 tatsächlich der Fall war (Placetum regium) . . . Allein nach reiflicher Erwägung aller Umstände kann sich Eurer Majestät Regierung nicht bestimmt finden, Eurer Majestät einen dahin gehenden Antrag alleruntertänigst vorzulegen. Die Regierung Eurer Majestät will auch bei der dermalen geschaffenen Sachlage und auch der katholischen Kirche gegenüber nicht von jenen Grundsätzen abweichen, welche Eure Majestät allergnädigst als die Fundamente unseres Staatslebens zu sanktionieren geruht haben, insbesondere von dem Grundsatze, daß jedem Staatsbürger und jedem Vereine

[1] C. V. 1717 d sq. [2] Ibid. 1718 a.

von Staatsbürgern, also auch den Religionsgesellschaften, alle mit der gemeinen Sicherheit und mit dem öffentlichen Wohle vereinbarliche Freiheit zukommt. Mit diesem Grundsatze würde sich eine Maßregel, wie die eben erwähnte, in keiner Weise vertragen. Das Placet ist nicht nur ein Akt staatlicher Prävention, sondern überhaupt eine so spezifische Maßregel der Bevormundung, wie sie wohl in dem Polizeistaate der letzten zwei Jahrhunderte, nicht aber auch in dem Rechtsstaate unserer Zeiten statthaft erscheint.

‚Es widerspricht aber nicht nur das Placet dem Grundsatze, daß der individuellen Freiheit, insolange sie nicht in gemeingefährlicher Weise ausschreitet, voller Spielraum gelassen und ihr auch unter dieser letzteren Voraussetzung regelmäßig nur in repressiver, nicht in präventiver Weise begegnet werden soll -- sondern es läßt sich diese Maßregel und die mit ihr in notwendigem Zusammenhang stehende der Überwachung des Verkehrs zwischen der Landeskirche und der römischen Kurie mit speziellen Grundrechten der österreichischen Staatsbürger, so z. B. mit der Preßfreiheit, der Garantie des Briefgeheimnisses u. dgl. nicht vereinigen; ja diese Maßregel würde den beabsichtigten Zweck überhaupt ganz und gar nicht erreichen, weil die das Gewissen der Gläubigen bindende Kraft eines Dogmas von keiner bestimmten Art der Publikation abhängig ist („ut primum innotuerint").

‚Vor allem aber war hier die Erwägung maßgebend, daß eine derartige Maßregel der Würde und der Heiligkeit der Religion den empfindlichsten Abbruch tut. Der durch diese Maßregel betroffene Kultus wird von jener Höhe der freien Selbstbestimmung, auf welcher er allein seine erhabene Aufgabe zu erfüllen vermag, herabgezogen und — zum Nachteile des Staates selbst — zu einer Staatsanstalt erniedrigt.

‚Ein solches Vorgehen würde der Regierung Eurer Majestät überhaupt und gegenüber jedem Kultusverbande unstatthaft erscheinen: es muß ihr aber ganz besonders unangenehm erscheinen, gerade der katholischen Kirche, zu welcher sich die große Mehrzahl aller Untertanen Eurer Majestät bekennt, in einer derartigen — ein privilegium odiosum einschließenden Weise zu begegnen, während alle übrigen Konfessionen das Recht der freien Bewegung behalten würden.'[1]

Diese Abfertigung des königlichen Placets ist ja, besonders vom kirchlichen Standpunkte aus betrachtet, noch keineswegs erschöpfend,

[1] Ibid. 1718b sqq.

darf aber im übrigen gewiß mit Beifall aufgenommen werden. Um so weniger kann man den nun folgenden Versuch für gelungen halten, die Aufhebung des Konkordats durch juristische und politische Erwägungen zu rechtfertigen. Die ganze juristische Beweisführung stützt sich auf eine angebliche Tatsache, die schon damals jeder Wissende für falsch halten mußte und deren Unrichtigkeit im Laufe der letzten fünfunddreißig Jahre mit so unumstößlicher Klarheit zu Tage getreten ist, daß sie selbst von denjenigen nicht mehr abgeleugnet werden kann, welche damit die einzige annehmbare Entschuldigung ihres kirchenfeindlichen Vorgehens verloren haben. Herr v. Stremayr hatte sich schon oben bemüht, die einseitige Abstellung verschiedener Konkordatssätze dadurch zu legitimieren, daß er sich auf den Grundsatz berief, nach welchem ‚bei allen solchen Verträgen . . . die stillschweigende Bedingung der sich gleichbleibenden Rechtsverhältnisse: rebus sic stantibus‘ bestehe. Von demselben Grundsatz geht er auch diesmal aus und erklärt dann kecklich:

‚Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist aber durch das neu proklamierte Dogma wesentlich geändert worden. Denn welche Veränderung der Verhältnisse könnte eingreifender sein, welche also mehr zu dem Rücktritte berechtigen als die infolge des neuen Dogmas hervorgerufene? Der Kompaziszent ist ein anderer geworden; an Stelle der alten, historischen, limitierten Kirchengewalt ist eine neue, unbeschränkte und unbeschränkbare getreten. Die Gewalt, mit der paktiert wurde und die sich der Staat zu binden glaubte, indem er sich ihr selbst band, hat sich eben in jenen Dingen, in Rücksicht auf welche ihr gegenüber Rechte erworben werden sollten, als alleinige, unfehlbare Richterin proklamiert. Wahrlich eine causa gravis, iusta et rationabilis, welche schon nach der Ansicht der Kanonisten und Scholastiker des Mittelalters zum Rücktritte von Konkordaten berechtigte!‘ [1]

Diese Behauptungen des vortragenden Ministers sind falsch und darum auch die daraus gezogenen Schlußfolgerungen. Nichts anderes können wir von der folgenden politischen Erwägung sagen. v. Stremayr hält sich nämlich für verpflichtet, ‚Eurer Majestät ehrerbietigst zu bemerken, daß die von mir in Aussicht genommene Maßregel gewiß viel dazu beitragen wird, die durch die Proklamierung des Infallibilitätsdogmas hoch erregte öffentliche Meinung zu beruhigen.

[1] C. V. 1719 c sq.

Worauf ich aber noch ein besonderes Gewicht legen muß, ist der Umstand, daß die Lösung des Konkordats in dem gegenwärtigen Momente sich als eine Maßregel darstellt von hoher Wichtigkeit und Bedeutung im Interesse der katholischen Kirche selbst. Das katholische Bewußtsein bedarf in den weiten Kreisen, welche dem faktiösen Treiben der ultramontanen Partei fernstehen, dabei aber nicht bar sind echt religiösen Gefühles, einer nachhaltigen Kräftigung; denn es erleidet durch das Dogma der Unfehlbarkeit einen schweren Schlag. Ich erkenne es aber als die Aufgabe Eurer Majestät, als des getreuesten Sohnes der Kirche, auch für das Interesse der katholischen Religion in dieser schweren Stunde der Gefahr einzustehen, indem Eure Majestät einen Akt vollziehen, welcher es jedem guten Österreicher und eifrigen Katholiken ermöglicht, seinen Patriotismus mit der Glaubenstreue zu vereinen.'[1]

Wer fragt sich bei solchen Redensarten nicht unwillkürlich, ob denn nicht an erster Stelle der österreichische Episkopat berufen gewesen sei, die katholischen Interessen im Vaterlande zu vertreten, und ob deshalb nicht vor allem der Episkopat zu hören war, bevor man zur Zerreißung heiliger Verträge schritt? Dem Kultusminister scheinen ähnliche Gedanken vorgeschwebt zu haben, er muß wohl eine solche Frage von den Lippen seines Monarchen befürchtet haben. Denn schließlich sucht er noch die Hereinbeziehung der Bischöfe in die Angelegenheit, die gewiß ganz andere als die von ihm beabsichtigten Ergebnisse herbeigeführt hätte, dem Kaiser als unmöglich und untunlich darzustellen. Er sagt: ,Ich darf bei meinen alleruntertänigsten Anträgen auf die Unterstützung der Kirchenfürsten nicht zählen; denn die Schwierigkeit ihrer Stellung, welche nicht minder groß ist dem abgeschlossenen Konkordate als dem neu proklamierten Dogma gegenüber, kann denselben in dem schweren Konflikte ihrer Gewissenspflichten kaum die Unbefangenheit des Blickes, aber auch dann nicht die Freiheit einer rückhaltlosen Meinungsäußerung zu Gunsten der bedrohten Staatsgewalt gestatten. Je erhabener ihre Tugenden, je größer ihre Loyalität, desto sicherer erfüllt sie die Überzeugung, daß sie durch individuelles Wirken der drohenden Gefahr für den Staat zu begegnen vermöchten. Aber die Pflicht des treugehorsamsten Ministers Eurer Majestät ist es, Maßnahmen alleruntertänigst in Vorschlag zu bringen, welche die Regelung der wichtigsten Verhältnisse des Staatslebens, soweit

[1] Ibid. 1720 b sq.

menschliche Voraussicht reicht, unabhängig von wechselnden Personen im Interesse des Staates sich zur Aufgabe stellen.'[1]

So gab denn der Kaiser nach, und schon am 30. Juli hatte der Reichskanzler Graf Beust die zweifelhafte Genugtuung, dem Legationssekretär Ritter v. Palomba in Rom den Auftrag geben zu können, die päpstliche Regierung von der Abschaffung des Konkordats in Österreich amtlich in Kenntnis zu setzen. In seiner diesbezüglichen Depesche[2] schildert Beust noch einmal seine uns bekannten[3] verschiedenen Versuche, direkt oder indirekt das Zustandekommen des Unfehlbarkeitsdogmas zu verhindern. ‚Aber', sagt er, ‚alle diese Mahnungen waren ebenso vergeblich wie die beharrliche Opposition der Minorität. Weder die römische Kurie noch die Majorität konnten auf dem Wege, auf dem sie sich befanden, aufgehalten werden, und die letzte öffentliche Sitzung des Konzils hat jenem Dogma die feierliche Sanktion erteilt, das sozusagen die Essenz der Lehren bildet, denen der Heilige Stuhl den Sieg zu sichern wünscht.'[4] So habe sich die k. k. Regierung einer Tatsache von unermeßlicher Tragweite gegenübergestellt gesehen, die sie einzig und allein unter dem Gesichtspunkte ihrer Folgen für die Interessen des Staates, über welche sie zu wachen habe, beurteilen durfte. Das Ergebnis der Untersuchung sei gewesen, daß die vom Konzile verbreiteten Lehren das Verhältnis des Staates zur Kirche auf eine ganz neue Basis stellten und so durchgreifende Veränderungen in demselben herbeiführten, daß dadurch alle bislang für die Regelung der Wechselbeziehungen zwischen Staat und Kirche maßgebenden Bedingungen völlig verkehrt würden. Die Beweise für diese Behauptung entnimmt der Reichskanzler zum großen Teile wörtlich dem Vortrage Stremayrs, selbst das falsche Datum des Syllabus ist nicht verbessert[5]. Auf Grund derselben fällt er das Urteil: ‚Die Kirche ist es, welche die Initiative zu einem Akte von so großer Tragweite ergreift, und sie stellt sich damit auf einen Boden, auf welchen uns nur übrig bleibt, ihr zu folgen und zu erklären, daß alle Konventionen, welche unter der Herrschaft ganz anderer Umstände abgeschlossen wurden, nicht mehr als gültig betrachtet werden können. Das Konkordat von 1855 ist somit in sich verfallen und die k. k. Regierung betrachtet es als abgeschafft.'[6]

---

[1] C. V. 1720 c sq. [2] Ibid. 1721—1723.
[3] S. Zweiter Band, S. 675 f. 689 f. 691 f. 708 ff.
[4] C. V. 1722 c. [5] Ibid. 1723 a. [6] Ibid. 1722 d sq.

Am gleichen 30. Juli erging ein kaiserliches Handschreiben an den Kultusminister, wodurch er beauftragt wurde, die infolge Aufhebung des Konkordats notwendig gewordenen Verfügungen zu treffen und insbesondere für den Reichstag diejenigen Gesetzesvorlagen vorzubereiten, die nötig seien, um die nun noch geltenden Vorschriften des k. k. Patentes vom 5. November 1855 zur Regelung der Angelegenheiten der katholischen Kirche ‚nach Maßgabe der Staatsgrundgesetze und mit Rücksicht auf die historisch gegebenen Verhältnisse abzuändern‘ [1]. Als die Gesetzesvorlagen erschienen, suchten die österreichischen Bischöfe deren Annahme zwar nach Kräften zu verhindern [2], vermochten aber gegen die liberalen Kammermajoritäten und die Vertreter der Staatsomnipotenz im Ministerium nichts auszurichten.

Während aber Sr k. k. Apostolischen Majestät Ministerium für Zisleithanien das Placetum regium mit eifrigen Worten als dem modernen Geiste widersprechend verwarf, mußte derselbe Monarch seiner transleithanischen Regierung die Ermächtigung geben, das ‚Recht des königlichen Placets‘ zur Geltung zu bringen. Der ungarische Ministerpräsident Andrassy richtete am 10. August 1870 und der Banus von Kroatien, Rauch, am 26. August an die betreffenden Bischöfe ein Schreiben, worin es heißt: ‚Infolge einiger Beschlüsse, welche das am 8. Dezember v. J. einberufene [sic!] römische Konzil gefaßt hat und durch welche die Rechte Sr Majestät als apostolischen Königs von Ungarn und der Vereinigten Königreiche verkürzt werden, geruhte Se k. k. Apostolische Majestät mit allerhöchster Entscheidung vom 9. August l. J. allergnädigst anzuordnen, daß das Recht der königlichen Sanktion (ius placeti regii) ins Leben zu treten und die Regierung zu diesem Zwecke die nötigen Anordnungen zu treffen habe. Ich beehre mich, Eure Exzellenz davon in Kenntnis zu setzen mit dem Beifügen, daß keine Beschlüsse oder Anordnungen des römischen Konzils und Sr Heiligkeit des Papstes weder proklamiert noch versendet werden dürfen, wenn sie nicht früher der Regierung vorgelegt wurden und von Sr Majestät die Promulgierung und Versendung derselben im geeigneten Wege genehmigt worden ist.‘ [3]

Als der Bischof Jekelfalusy von Stuhlweißenburg trotzdem die Konzilsbeschlüsse ohne Placet verkünden ließ, wurde ihm am 11. September das königliche Mißtrauen ausgesprochen [4].

---

[1] *Friedberg,* Aktenstücke S. 155, Nr. 185.

[2] S. *Wolfsgruber,* Kardinal Rauscher S. 209 ff.

[3] C. V. 1725 b bzw. 1724 b. [4] S. oben S. 575 f.

Am 19. November 1870 reichte der Primas von Ungarn, Erzbischof Simor von Gran, im Namen des gesamten ungarischen Episkopats beim Kaiser einen Protest gegen die Maßnahmen der Regierung ein[1]. Die Bischöfe, schreibt er, hätten es gewiß mit Dank vernommen, daß der Ministerpräsident sich auf ihre patriotische Pflichttreue berufe, sie müßten aber auch ihrem Gewissen Rechnung tragen. Wie sie bisher ihre Pflichten gegen König und Vaterland ebensowohl wie gegen die Kirche zu erfüllen eifrigst bestrebt gewesen seien, so würden sie auch in Zukunft gern allen mit dem Beispiele bereitwilligster Untergebenheit gegen die königliche Majestät und die Staatsgesetze voranleuchten ‚bis zu jenem Punkte, welcher jedem Bischof durch seine mit heiligem Eide bekräftigten Pflichten bezüglich der Freiheit der Kirche und der Ausübung der katholischen Religion vorgezeichnet werde'. Nun habe aber das Reskript des Ministerpräsidenten über das Placetum regium den Episkopat tatsächlich vor diesen äußersten Punkt gestellt, und so sei dem Primas durch einstimmigen Beschluß aller Mitbischöfe der schwere Auftrag zu teil geworden, ‚kraft seiner Verpflichtung erstlich zwar gegen die katholische Kirche, dann aber auch gegen den erhabenen Geist der vaterländischen Verfassung die gerechte Besorgnis der katholischen Kirche wegen des Placetum regium und den untertänigsten Einspruch dagegen der k. k. Apostolischen Majestät . . . zu Füßen zu legen'[2].

Der Protest scheint nicht ohne Erfolg geblieben zu sein. Wenigstens ist von einer weiteren Belästigung der Bischöfe in Betreff der Konzilsentscheidung keine Rede mehr. Eine Reihe derselben hat die Publikation auch ohne Placet vorgenommen[3]. — Wir wenden uns zur Regierung des Königreiches Bayern.

Die bayrische Regierung stand vollständig unter dem Einflusse Döllingers und der von ihm ausgehenden kirchenfeindlichen Strömung. Döllinger war ihr Berater in den Maßnahmen, die sie gegen die Verkündigung und die vermeintlichen Folgen der Konzilsbeschlüsse traf. Auf ihn muß auch die Fruchtbarkeit an langen, mit gelehrten geschichtlichen, kirchenrechtlichen und theologischen Erörterungen angefüllten Schriftsätzen zurückgeführt werden, wodurch sich die Aktion der bayrischen Regierung bzw. ihres Kultusministers v. Lutz vor andern hervortat[4].

---

[1] C. V. 1724 a sqq. [2] Ibid. 1724 c sq. [3] S. oben S. 576 f.

[4] Vgl. das Vorwort zu ‚Die ministerielle Antwort auf die Herzsche Interpellation. Regensburg, Pustet, 1872 (252 S.).

Zunächst ließ sich Herr v. Lutz bestimmen, gleichwie vor Beginn des Konzils[1], so auch jetzt wieder den theologischen und juristischen Fakultäten von München und Würzburg eine Reihe von Fragen — statt fünf waren es dieses Mal bereits elf — zur Beantwortung vorzulegen. Obschon dieselben nach dem Bekanntwerden des Fuldaer Hirtenbriefes zurückgezogen wurden, müssen sie hier zum Abdrucke kommen, weil sie gewissermaßen die Richtung andeuten, die man in der Folge einzuschlagen gedachte. Die vom 9. August 1870 datierten Fragen lauteten:

,1. Welches sind die unerläßlichen Voraussetzungen der Gültigkeit der Beschlüsse eines jeden Konzils in Beziehung auf Willensfreiheit der Mitglieder desselben? und welchen Einfluß hat in dieser Richtung ein auf die letzteren geübter moralischer Druck behufs Erzielung bestimmter Beschlüsse?

,2. Was ist im Hinblick auf die Beantwortung der Frage unter Ziffer 1 von den Beschlüssen der seit Dezember 1869 im Vatikan abgehaltenen Versammlung von Bischöfen und römischen Prälaten zu halten?

,3. Können Beschlüsse über Glaubens- und Sittenlehren von den Konzilien nur mit Stimmeneinhelligkeit aller Votanten oder auch mit Stimmenmehrheit gefaßt werden? mit welcher Art von Stimmenmehrheit? Nach welchen Rechtsnormen ist diese Frage zu beantworten?

,4. Sind hiernach Dekrete über Glaubenslehren, welche nur mit Stimmenmehrheit und unter dem Widerspruche eines sehr beträchtlichen Teiles des Episkopats votiert worden sind, als echte und unwiderrufliche Lehrsätze der ganzen Kirche zu halten?

,5. Ist das seit Dezember 1869 im Vatikan abgehaltene Konzil in der Weise zusammengesetzt gewesen, sowohl was die Zulassung als was die Ausschließung von Personen betrifft, daß es den Vorbedingungen einer ökumenischen, die ganze Kirche und die Hauptnationen in rechter Weise repräsentierenden Kirchenversammlung entspricht?

,6. Sind nunmehr nach Anerkennung des Dogmas der Infallibilität des Papstes, und die Ökumenizität des Konzils vorausgesetzt, auch jene päpstlichen Bullen, namentlich die von Bonifaz VIII., Paul IV., Pius V., Sixtus V., welche den Papst zum schrankenlosen Gebieter und obersten Richter über alle Königreiche und Fürsten in

[1] S. Erster Band, S. 359 ff.

weltlichen wie in geistlichen Dingen erklären, als untrügliche Dekrete und ihre Lehren als Bestandteile des katholischen Glaubens zu betrachten?

‚7. Sind im Falle der Bejahung dieser Frage auch die Artikel des päpstlichen Syllabus vom Dezember 1864 als untrügliche, zur Integrität des katholischen Glaubens gehörige Lehrsätze anzusehen? insbesondere die Artikel, welche die staatliche Gleichberechtigung der Konfessionen, die Freiheit des Gottesdienstes, die Gleichstellung aller Stände vor dem Gesetze verwerfen?

‚8. Sind die Dekretalsammlungen Gregors IX., Bonifaz' VIII., Klemens' V., welche die Päpste selber für allgemeine Lehr- und Gesetzbücher erklärt haben, nicht auch der durch das Konzil allen päpstlichen Lehrverkündigungen zugeeigneten Unfehlbarkeit teilhaftig, soweit sie Bestimmungen über Glauben und Moral enthalten? und welche Folgerungen für das Verhältnis von Staat und Kirche ergeben sich hieraus?

‚9. Steht die authentische Auslegung der neuen, den Papst betreffenden Glaubensdekrete sowie der durch dieselben zu verbindlichen Glaubenssätzen erhobenen Aussprüche der Päpste lediglich dem Papste als dem allein Unfehlbaren zu? Wenn ja, welcher Wert kommt alsdann der etwa von einem oder von mehreren Bischöfen aufgestellten Auslegung, Begrenzung oder Milderung solcher Sätze zu?

‚10. Im Falle die Bischöfe sich durch die neuen Dekrete gebunden erachten sollten, welche Stellung würde sich dadurch für den am öffentlichen Lehramte teilnehmenden Klerus ergeben? Würden die Priester, sowohl die im höheren Lehramte stehenden als die dem Volks- und Schulunterrichte obliegenden, frei sein, jene Grundsätze der bayrischen Verfassung, welche mit päpstlichen Doktrinen im Widerspruche stehen, zu bekennen und zu lehren?

‚11. Hat die Annahme der neuen Kirchendoktrin von seiten der Kirchenvorsteher eine Änderung der Religions- und Geschichtslehrbücher zur notwendigen Folge?' [1]

---

[1] C. V. 1728 c sqq. — Als der ‚Katholik' die Fragen veröffentlichte, fügte er nicht mit Unrecht die Bemerkung hinzu: ‚In solcher Weise wird die neueste Glaubensregel der „Altkatholiken" praktisch zur Anwendung gebracht, daß nämlich die „Wissenschaft", d. h. einige vom Staate angestellte Universitätsprofessoren, über Papst, Konzil und Kirche zu Gericht sitzen und dann der Staat das Urteil exequiert. Das ist dann die wahre Autorität und die wahre Freiheit!' (1870, II, 380.)

Nachdem das Fuldaer Hirtenschreiben die kühne Hoffnung auf eine Unterstützung der Konzilsfeinde durch die früheren Minoritätsbischöfe endgültig zerstört hatte, hielt es der Kultusminister nicht für angebracht, noch weiter auf diesen Fragen zu bestehen. Doch erhielt er auch so mehrere Antworten darauf. Eine kürzere von Professor Scheeben im zweiten Bande seiner Konzilszeitschrift[1] und eine ausführlichere von Professor Joseph Hergenröther im ‚Katholik'[2] vertraten mit Entschiedenheit den katholischen Standpunkt. Auf ‚altkatholischer' Seite wurde der Münchener Rechtsgelehrte Berchthold wohl zuerst durch die neuen Fragen angeregt, sein im Jahre 1869 im Namen der Juristenfakultät zur Beantwortung der fünf ersten Fragen verfaßtes Gutachten[3] in vermehrter Auflage herauszugeben[4] und darin vor allem die ‚Staatsgefährlichkeit' des neuen Dogmas zu erweisen.

Herr v. Lutz aber grub gleichzeitig mit dem Erlasse seiner Fragen noch eine andere Waffe wieder aus, von der er sich, so veraltet sie auch war, vielleicht einen besseren Erfolg versprechen mochte. Wir erinnern uns, daß sich das bayrische Ministerium schon am 7. November 1869 in dem Rundschreiben an die zum Konzile abgehenden Bischöfe die nach der Verfassungsurkunde erforderliche ‚Genehmigung Sr Majestät des Königs zur Verkündigung und Vollziehung' der Konzilsbeschlüsse ausdrücklich vorbehalten hatte[5]. Hierauf griff nun eine ebenfalls vom 9. August 1870 datierte ministerielle Entschließung an die bayrischen Bischöfe wieder zurück und erklärte, daß die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils allgemein den betreffenden Artikeln der Verfassungsurkunde unterstellt werden müßten und somit dem ‚Placetum regium' unterlägen. ‚Die Unterlassung', heißt es, ‚des dort vorgeschriebenen Verfahrens und somit die einseitige Verkündigung und Vollziehung der mehrerwähnten Beschlüsse des Vatikanischen Konzils würde daher einen Verstoß gegen verfassungsmäßige Grundbestimmungen enthalten, welchen das unterfertigte königliche Staatsministerium, eingedenk seiner Pflicht zur Beobachtung der Staatsverfassung, ferne zu halten

---

[1] A. a. O. II, 444—449. [2] 1871, I, 128—180.

[3] Abgedruckt in der Allgemeinen Zeitung 1869, Nr. 320 u. 321. — Vgl. Erster Band, S. 365 f.

[4] Die Unvereinbarkeit der neuen päpstlichen Glaubensdekrete mit der bayrischen Verfassung. Nachgewiesen von Dr *Jos. Berchthold,* a. o. Professor der Rechte. München, Rieger, 1871 (63 S.).

[5] S. Erster Band, S. 367 f. — C. V. 1202 b.

verbunden ist.' Demnach wird ,die Verkündigung und Vollziehung der bisher ergangenen Konzilsbeschlüsse und auch der einfache Abdruck derselben in den oberhirtlichen Verordnungsblättern . . . ohne vorgängige Erfüllung der von der Staatsverfassung diesfalls geforderten Voraussetzungen' verboten [1].

Wie der Ministerialerlaß eingangs bestätigt [2], waren die Konzilsbeschlüsse bereits unabhängig von jeder bischöflichen Publikation durch die Tagesblätter bekannt geworden. Ein nachträgliches Verbot ihrer Veröffentlichung hatte also an sich keinen Sinn und konnte nur bezwecken, einen Konflikt mit den Bischöfen herbeizuführen, bzw. dieselben wegen der bereits vorgenommenen Veröffentlichung ins Unrecht zu setzen. Der erste, der sich auf diese Mahnung verlauten ließ, war Bischof Senestréy von Regensburg, welcher die Konzilsdekrete schon gleich nach seiner Heimkehr im Diözesanblatte hatte abdrucken lassen. Am 6. Oktober 1870 wandte er sich wegen des Ministerialerlasses in einer längeren Eingabe an den König [3]. Da seine staatsrechtlichen Einreden gegen das Placet in der bald zu besprechenden Gesamtadresse des bayrischen Episkopates ausführlich wiederkehren, heben wir an dieser Stelle nur dasjenige hervor, was der Oberhirte zu seiner persönlichen Rechtfertigung schreibt.

,Getreu meiner Amtspflicht als katholischer Bischof', sagt er, ,und im Hinblicke auf die Notwendigkeit, vor allem meinen Klerus, zumal gegenüber den Entstellungen in einer gewissen Tagespresse, über das, was auf dem Vatikanischen Konzil bisher beschlossen worden ist, zu unterrichten, habe ich die genannten Konstitutionen in meinem Verordnungsblatt einfach mitteilen lassen. Den Charakter einer eigentlichen Publikation im juristischen Sinne hat diese Mitteilung um so weniger, als es bekannt sein muß, daß die feierliche Publikation in der öffentlichen Sitzung des Konzils selbst bei dogmatischen Dekreten die bezügliche Rechtswirkung vollkommen in sich schließt und daher eine weitere Publikation zu diesem Zwecke in den einzelnen Diözesen weder notwendig noch angezeigt ist. Eine unbefangene Würdigung wird daher diese meine Handlungsweise nicht bloß als vollkommen berechtigt, sondern auch als ganz angemessen zu erachten nicht umhin können, zumal wenn dieselbe mit gewissen andern Erscheinungen zusammengehalten wird, namentlich mit Maßnahmen der Staatsgewalt, welche theologische und juristische Fakultäten als Richter über Kirche, Papst und Konzil

---

[1] C. V. 1726 a. [2] Ibid. 1725 d. [3] Ibid. 1726 b sqq.

aufrufen, oder mit den beharrlich fortgesetzten, gehässigen Ausfällen der öffentlichen Presse, oder mit der Organisierung einer Protestbewegung gegen das Konzil usw.‘ [1]

Dann bittet der Bischof die königliche Staatsregierung, sie möge doch das Urteil einer Würdigung unterziehen, das der österreichische Kultusminister v. Stremayr jüngst über das Placet gefällt habe [2]. Je weniger der Vortrag desselben Verständnis kirchlicher Angelegenheiten und Liebe für die Kirche bekunde, desto unverfänglicher dürfe immerhin dieses Urteil erscheinen.

Bischof Senestréy schließt mit der Erklärung: Auf Grund der von ihm vorgetragenen Erwägungen hätte man darum erwarten dürfen, daß heute unter gänzlich veränderten Verhältnissen, insbesondere bezüglich rein innerkirchlicher Angelegenheiten, vor allem, wo es sich um Glaubenslehren oder Dogmen handelte, von einer Erneuerung des Placets abgesehen würde. Nie aber hätte man erwarten können, daß dasselbe noch über den strikten Wortlaut des früheren Religionsediktes hinaus in Anwendung gebracht und sogar der einfache Abdruck der betreffenden Konstitutionen als unstatthaft bezeichnet werden möchte. ‚Nachdem dies aber geschehen, erwächst dem alleruntertänigst Unterzeichneten die unangenehme Erfüllung seiner Pflicht, sowohl die Freiheit und das Recht der katholischen Gewissen, die von dem ökumenischen Konzile publizierten dogmatischen Dekrete nach ihrem authentischen Wortlaute kennen zu lernen, als auch die von Gott dem Heiland gewollte freie Ausübung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes im Sinne des Konkordates mit schuldigster Ehrerbietung, aber entschieden zu wahren.‘ [3] So Bischof Senestréy von Regensburg.

Der Erzbischof Deinlein von Bamberg war der einzige, der am 25. September 1870 um das Placet einkam [4]; er mußte volle sechs Monate warten, bis er unterm 22. März 1871 einen abschlägigen Bescheid erhielt [5]. Der Kultusminister erklärte, aus zwei Gründen nicht in der Lage zu sein, seinem Gesuche Folge zu geben. Hierbei sei ‚der ohne Zweifel sehr bedeutsame Umstand, daß von vielen kompetenten Stimmen gegen die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der Beschlüsse des Vatikanischen Konzils vom theologischen Standpunkte aus gewichtige Bedenken geltend gemacht worden‘ seien und ‚fort-

[1] Ibid. 1727 b sq. [2] S. oben S. 668 f.

[3] C. V. 1728 b. [4] Vgl. oben S. 555, wo fälschlich ‚23. September‘ steht.

[5] S. Aktenstücke des Ordinariats des Erzbistums München und Freising betr. das allgemeine Vatikanische Konzil S. 146 f., Aktenstück XLIV.

während aufrecht erhalten' würden, ,als auf kirchlichem Gebiete gelegen, nicht in erster Reihe entscheidend'. ,Von durchschlagender Bedeutung', sagt er, ,ist dagegen der [andere] Umstand, daß durch die bezeichnete dogmatische Konstitution und die aus derselben sich ergebenden Konsequenzen, nicht etwa bloß die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche, sondern auch die zwischen Kirche und Staat, wie sie bisher in Bayern verstanden, gehandhabt und festgehalten worden sind, eine große und durchgreifende Veränderung erleiden. Nach Ansicht des unterfertigten kgl. Staatsministeriums steht unbestritten fest, daß, falls die in dieser Konstitution definierte Machtstellung des Oberhauptes der katholischen Kirche auf gewissen Gebieten, welche übrigens bereits durch frühere päpstliche Erlasse betreten worden sind, in der Tat verwertet wird, Fundamentalsätze des bayrischen Verfassungsrechtes in Frage gestellt und insbesondere die staatsbürgerlichen Rechte der Nichtkatholiken des Landes gefährdet werden.' — Damit hatte Herr v. Lutz in der Tat die hauptsächlichsten Einwendungen des Münchener Stiftspropstes [1] auch für die bayrische Regierung in Anspruch genommen, und wir werden sehen, daß sie sich von nun an in seinen Schriftsätzen auf mannigfache Weise wiederholen und entfalten.

Zunächst nahm jedoch der Episkopat das Wort. Er reichte am 15. Mai 1871 dem Könige eine Kollektiveingabe ein, worin er erstens nachwies, daß das Recht des Placetum regium in Bayern überhaupt nicht mehr bestehe, und zweitens die vom Kultusminister für die Verweigerung des Placets vorgebrachten Gründe im besondern widerlegte [2].

Es sei der kgl. Staatsregierung ,längst bekannt', sagt die Eingabe, ,daß die bayrischen Bischöfe von jeher die Festhaltung des Placets als im Widerspruch stehend mit dem bayrischen Konkordate erklärt und deshalb gegen die Geltendmachung des § 58 der zweiten Verfassungsbeilage aufs entschiedenste protestiert haben' [3]. Schon

---

[1] S. oben S. 624 ff. [2] Aktenstücke usw. Aktenstück XLV, S. 148—156.

[3] Zum leichteren Verständnis diene folgendes: In dem am 5. Juni 1817 zwischen Papst Pius VII. und König Maximilian I. abgeschlossenen Konkordate bestimmte Articulus XII: Pro regimine Dioecesium Archiepiscopis et Episcopis id omne exercere liberum erit, quod in vim pastoralis eorum ministerii sive ex declaratione sive ex dispositione sacrorum Canonum secundum praesentem a Sancta Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam competit, ac praesertim: . . . e) cum Clero et Populo dioecesano pro munere officii pastoralis communicare, suasque instructiones et ordinationes de rebus ecclesiasticis libere publicare; praeterea Episcoporum,

die in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands hätten am 14. November 1848 jede Art eines die selbständige und freie Verkündigung geistlicher Erlasse hemmenden Placets als eine wesentliche Verletzung des unveräußerlichen Rechtes der Kirche erklärt. In der Freisinger Denkschrift vom Oktober 1850 hätte der bayrische Gesamtepiskopat unter den konkordatsmäßigen Forderungen auch die bezeichnet, daß nach Art. XII, lit. e des Konkordates die Erlasse der obersten Kirchengewalt frei und ungehindert und ohne vorhergehende staatliche Genehmigung verkündet und zum Vollzuge gebracht werden könnten, weshalb sie auf Entfernung der bezüglichen Stelle der bayrischen Verfassungsurkunde tit. IV, § 9 sowie der entsprechenden Paragraphen des Religionsediktes gedrängt hätten. Endlich hätten die bayrischen Bischöfe unterm 15. Mai 1853 erklärt: ‚Einer der . . . unzweifelhaftesten Widersprüche zwischen Konkordat und Verfassung nach der bisher gewöhnlichen Anwendungsweise der letzteren sind die § 9, Tit. IV der Verfassungsurkunde und § 58 der II. Verfassungsbeilage im Zusammenhalte mit Art. XII e des Konkordates. Denn nachdem dieser Artikel eines speziellen Gesetzes das Placet für die katholische Kirche Bayerns grundsätzlich, vertragsmäßig und ohne alle Ausnahme beseitigt hatte, und nach Art. XVII ohne Zustimmung des Papstes eine Änderung darin nicht eintreten konnte, war es unmöglich, das allgemeine nachfolgende Gesetz, wie es in den genannten Paragraphen ausgesprochen ist, auf die katholische Kirche auszudehnen, und es können sich die Oberhirten Bayerns deshalb weder moralisch noch rechtlich für verpflichtet halten, die ihnen durch Art. XII e des Kon-

---

Cleri et Populi communicatio cum Sancta Sede in rebus spiritualibus et negotiis ecclesiasticis prorsus libera erit. — Das Konkordat wurde am 26. Mai 1818 zugleich mit der neuen bayrischen Verfassung als deren erste Beilage publiziert. Nach dem Beispiele Napoleons I. fügte aber die Regierung als zweite Verfassungsbeilage eigenmächtig das sog. Religionsedikt hinzu, dessen §§ 57 u. 58 das staatliche Oberaufsichtsrecht über die kirchliche Lehre proklamierte und für kirchliche Bekanntmachungen die vorherige Einholung des königlichen Placets verlangte. Auch Tit. IV, § 9 der Verfassungsurkunde enthielt im direkten Gegensatze zum Konkordat die Forderung des königlichen Placets. Infolge dieser und anderer Widersprüche verweigerten manche Geistliche den Verfassungseid, bis eine königliche Erklärung von Tegernsee, 15. September 1821, versicherte, dem Gewissen der katholischen Untertanen solle kein Zwang angetan werden, der Verfassungseid solle zu nichts verpflichten, was den göttlichen oder kirchlichen Gesetzen entgegen wäre, und das Konkordat solle als Staatsgesetz gelten und als solches genau vollzogen werden.

kordates gesicherte freie Ausübung ihres heiligen Amtes auf irgend eine Weise beschränken zu lassen.'

Auf diesem Standpunkte, sagt die Adresse vom 15. Mai 1871, müßten die Bischöfe auch heute noch beharren. Aber selbst wenn gegen die Bestimmungen des § 58 der II. Verfassungsbeilage niemals Einspruch erhoben worden wäre, so könnte und dürfte derselbe dennoch nie dahin interpretiert werden, daß auch zur Verkündigung von Glaubensdekreten eine landesherrliche Genehmigung erforderlich sei. Das zu behaupten wagten selbst die übertriebensten Verteidiger des Placets, wie van Espen oder de Marca, nicht. Das läge auch ganz in der Natur der Sache. ,Denn wäre es von der Zustimmung der einzelnen Staatsregierungen abhängig, ob eine katholische Glaubenslehre verkündet und gepredigt werden dürfte oder nicht, so wäre damit der Grundbegriff der Katholizität zerstört. Es könnte nur mehr National- und Landeskirchen, aber keine katholische Kirche geben. Der unsittlichste und schändlichste Grundsatz, der je aufgestellt wurde: „Cuius regio eius religio", würde wieder eingeführt und praktisch geltend gemacht.' Habe endlich, wie das in Bayern der Fall ist, der Staat die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche auf ihrem eigenen Gebiete anerkannt, so müsse es dieser doch freistehen, ihre Doktrin zu erklären, zu sagen, was katholische Lehre und was es nicht sei. Wäre ihr das ohne Genehmigung der Staatsregierung nicht erlaubt, so ,wäre nicht einmal das Gebiet, welches ihr eigenstes ist, ihrer entscheidenden Tätigkeit überlassen; nicht der Papst, nicht die Bischöfe, sondern die Staatsregierung, das Kabinett eines Ministers wäre die höchste und letzte Instanz in Glaubenssachen. Das wäre ein unnatürlicher und unerträglicher Zustand, welchen keine Regierung wollen kann, ein Absurdum und ein Widerspruch, dessen man einen vernünftigen Gesetzgeber nicht beschuldigen darf'.

Nach dieser Darlegung, ,aus welcher evident hervorgeht, daß das Placet, auch wenn es in der Tat zu Recht bestünde und volle Kraft und Geltung hätte, auf dogmatische Dekrete der Natur der Sache nach nicht ausgedehnt werden kann', begegnen nun die bayrischen Bischöfe den Ausführungen, wodurch der Ministerialerlaß vom 22. März 1871 [1] die Nichtgewährung des Placetum regium an Erzbischof Deinlein begründet hatte [2]. Der Kultusminister hatte zunächst geltend gemacht, daß sich viele ,kompetente' Stimmen gegen

---

[1] S. oben S. 679 f. [2] Aktenstücke usw. S. 152 ff.

die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit des Vatikanischen Konzils erklärt hätten. Darauf erwidern die Bischöfe:

,Mit Verwunderung und Staunen haben wir ehrfurchtsvollst Unterzeichnete aus dem [besagten Erlasse] ersehen, daß der königlichen Staatsregierung nicht der Papst und die Bischöfe die kompetenten Richter in Glaubenssachen sind, als welche sie von dem göttlichen Stifter der Kirche bestellt wurden und auch nach der bayrischen Staatsverfassung anerkannt werden müssen, sondern daß für sie andere kompetente Stimmen existieren. . . . Nun aber liegt es in der göttlichen Institution der Kirche begründet, daß darüber, ob ein Konzil rechtmäßig und gültig sei und somit seinen Beschlüssen verpflichtende Kraft zukonme, in höchster und letzter Instanz das Urteil der Bischöfe und des Papstes entscheide. Dieses Urteil ist, soweit es sich um das Vatikanum handelt, bereits gesprochen. Die ganze Welt kennt es. Der Heilige Vater hat am 24. April und am 18. Juli v. J. die fraglichen dogmatischen Konstitutionen als Beschlüsse eines allgemeinen Konzils bestätigt und verkündigt. Die Bischöfe des katholischen Erdkreises haben entweder schon in den betreffenden Konzilssitzungen ihre Stimmen in diesem Sinne abgegeben oder den bestätigten und feierlich verkündigten Beschlüssen, wie es ihre Pflicht ist, sich rückhaltlos und öffentlich unterworfen. Das ist eine unbestreitbare, unwiderlegliche Tatsache. Die kompetenten Stimmen haben damit gesprochen. Wenn nun die bayrische Staatsregierung am 22. März d. J. behauptet, daß kompetente Stimmen das Gegenteil behaupten, und sie sich von diesen kompetenten Stimmen bestimmen läßt, so setzt sie sich in Widerspruch nicht bloß mit der Verfassung der Kirche, sondern auch mit der bayrischen Staatsverfassung. Denn „wie aus den §§ 39 bis 42 der II. Verfassungsbeilage hervorgeht, hat der Staat die Bischöfe als die kirchlichen Obern in Glaubenssachen für zuständig zu erachten". (Ministerialerlaß vom 27. Februar d. J., den Meringer Kirchenstreit betr.)'

Indem die Bischöfe dann zu dem zweiten vom Kultusminister vorgebrachten Grunde[1] übergehen, fahren sie fort: ,Es ist ferner . . . ein katholischer Fundamentalsatz, daß die Definition eines Dogmas keine Veränderung des eigentlichen Lehrgehaltes sei, somit auch keinerlei Veränderung in der Kirche selbst hervorrufen könne, daß die Definition keine neue Lehre schaffe, sondern nur eine alte, bereits

---

[1] S. oben S. 680.

vorhandene Wahrheit verkünde. Dieser Fundamentalsatz gilt natürlich auch für die dogmatischen Definitionen des Vatikanischen Konzils. Die Bischöfe haben nicht unterlassen, in ihren Hirtenbriefen nachdrucksamst darauf aufmerksam zu machen und die gegenteiligen Behauptungen als unwahr und irrig zu bezeichnen. Sie haben nicht unterlassen, auf Grund dessen weiter zu konstatieren, daß durch die vatikanischen Konzilsbeschlüsse die bisherigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht alteriert, die Staatsverfassungen nicht beeinträchtigt und die Rechte der Andersgläubigen nicht gefährdet werden können.

,Wie groß war deswegen unsere Betrübnis und unser Schmerz, der höchsten Ministerialentschließung vom 22. März entnehmen zu müssen, daß die königliche Staatsregierung nicht das einzig kompetente Urteil der Bischöfe zum Maßstabe ihrer Entscheidungen genommen, sondern die Entstellungen und Verdächtigungen der Gegner und Feinde der Kirche sich angeeignet habe und von diesen sich leiten ließ. . . . Nur die Feinde der Kirche und der Religion überhaupt sind es, welche den dogmatischen Konstitutionen des Vatikanums eine solche gehässige Auslegung geben. Und wenn sich unter diesen auch manche „Gelehrte“ befinden, deren Urteil der königlichen Staatsregierung als kompetent erschien, so hätte doch nicht vergessen werden sollen, daß die Zahl derjenigen Gelehrten, welche das Gegenteil behaupten, eine viel größere ist, und daß deren Wissen den Kenntnissen ihrer Gegner wohl die Wage halten dürfte. Der gesamte Klerus steht mit verschwindenden und nicht nennenswerten Ausnahmen treu zur Kirche und erblickt in den Beschlüssen des Vatikanums nichts weniger als eine Gefahr für den Staat. Sollte sein Urteil den leidenschaftlichen Ausführungen einiger Professoren gegenüber ganz ohne Bedeutung sein?‘

Den Schriften jener Professoren war auch der Satz der Ministerialentscheidung entlehnt, worin gesagt wurde: ,Es fehlt jede Garantie, daß jenen vielfachen in früheren Zeiten erschienenen päpstlichen Kundgebungen, welche sich in einschneidender Weise auf das weltliche Gebiet erstrecken, fortan niemals jenes Gewicht beigemessen wird, welches den Aussprüchen des ex cathedra lehrenden Papstes zukommen soll, ebenso wie dafür, daß künftig keine Entscheidungen dieser Art mehr erfolgen.‘ Hiergegen wenden sich die Bischöfe zum Schlusse. Bei diesen Worten, erwidern sie, hat die königliche Staatsregierung ,offenbar aus den Augen verloren, daß den Entscheidungen des ex cathedra lehrenden Papstes nur dann die Prä-

rogative der Unfehlbarkeit zukommt, wenn es sich um die Erklärung und die reine und unverfälschte Bewahrung der geoffenbarten Glaubenslehre handelt, und daß schon dadurch „päpstliche Kundgebungen, welche sich in einschneidender Weise auf das weltliche Gebiet erstrecken“, von vornherein ausgeschlossen sind. Jene Vorgänge und Vorkommnisse im Mittelalter, auf welche die königliche Staatsregierung offenbar hinweisen will und die sie mit Besorgnis erfüllen, hatten ihren Grund nicht in dem unfehlbaren Lehramte des Apostolischen Stuhles, sondern vielmehr in der Stellung, welche der Papst im europäischen Staatensysteme einnahm. Die staats- und völkerrechtlichen Verhältnisse sind aber längst in einer Weise umgestaltet worden, daß die bezeichnete Bangigkeit alles Anlasses entbehrt, wie ein einfacher Blick auf die Geschichte der jüngsten Zeitereignisse lehren dürfte.‘ —

Das ist ziemlich vollständig der Inhalt der ebenso sachlichen wie entschiedenen Kundgebung des bayrischen Episkopates. Es ist zugleich auch der wesentliche Inhalt fast aller übrigen Schriftstücke, welche noch von kirchlicher Seite gegen die Anklagen der Staatsregierungen erschienen sind. Denn da die Staatsmänner neue Argumente gegen das Unfehlbarkeitsdogma nicht finden konnten, brachten sie mit großer Ausdauer immer wieder die alten vor. Diesen entsprachen dann natürlich, obschon in verschiedener Form, doch stets auch die gleichen Widerlegungen.

Einen Erfolg hat das von allen bayrischen Erzbischöfen, Bischöfen und Kapitelsvikaren unterzeichnete Schreiben leider nicht gehabt. Der Erlaß über das Placet wurde trotz des überzeugenden Nachweises seiner Rechtswidrigkeit nicht zurückgenommen. Die ferneren Ereignisse waren nur allzusehr danach angetan, das bayrische Ministerium auf der einmal betretenen Bahn voranzudrängen. Noch war der Streit um das Placet nicht zu Ende gekommen, als die durch Döllingers ‚Erklärung‘[1] hoch gesteigerte ‚altkatholische‘ Bewegung dem Herrn v. Lutz eine zweite Gelegenheit bot, seine kirchenpolitischen und theologischen Ansichten zum schriftlichen Ausdruck zu bringen.

Am 12. April 1871 erließen nämlich ‚angesehene Männer aus allen Ständen der Gesellschaft‘ einen **Aufruf an die Katholiken Münchens**, worin sie für Döllinger Partei ergriffen, das Unfehlbarkeitsdogma für staatsgefährlich erklärten und zur Unterzeichnung

---

[1] S. oben S. 624 ff.

einer Adresse einluden, durch welche die königlich bayrische Staatsregierung gebeten werden sollte, ‚mit allen zu Gebote stehenden Mitteln die gefährlichen Folgen dieser Lehre abzuwehren, die Verbreitung derselben in den öffentlichen Bildungsanstalten zu verbieten und energische und rasche Fürsorge zu treffen, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf gesetzlichem Wege neu geregelt werde‘ [1]. Gegen einen solchen Versuch, auch die noch treu gebliebenen Glieder seiner Herde in den Aufruhr hineinzuziehen, erhob Erzbischof Scherr seine warnende Stimme in einem kurzen Hirtenbriefe vom 14. April [2], den er am folgenden Tage zugleich mit einer untertänigsten Bitte um Schutz der gefährdeten religiösen Ruhe und Sicherheit [3] auch dem Könige überreichen ließ. Der König gab die beiden Aktenstücke zur Beantwortung an das Kultusministerium, das diesem Auftrage erst am 27. August nachkam.

Die Anerkennung kann man jedoch dem bayrischen Kultusminister nicht versagen, daß er es inzwischen verstanden hat, seine Thesen von der zweifelhaften Gültigkeit des Konzils, von der Staatsgefährlichkeit des neuen Dogmas und von der Rechtmäßigkeit des königlichen Placets, die in dem Erlasse vom 22. März kaum eine Seite füllten, mit einer wahren Virtuosität derart zu variieren und zu entfalten, daß daraus in seiner neuen Antwort volle fünfzehn Druckseiten geworden sind [4]. So interessant das Aktenstück gerade aus diesem Grunde ist, so müssen wir uns doch bescheiden, die wenigen Sätze mitzuteilen, die eine Weiterentwicklung der Angelegenheit selbst bedeuten, in denen nämlich die Meinung und Absicht der Regierung zusammengefaßt und das Programm für ihr ferneres Verhalten gegen die katholische Kirche im einzelnen vorgezeichnet wird. Der Ministerialerlaß schließt:

‚Die Bedrohung der Grundsätze des bayrischen Staatsrechts, welche in dem Dogma von der persönlichen Infallibilität des Kirchenoberhauptes liegt, und überdies die in der Außerachtlassung des *Placetum regium* liegende Verletzung der Staatsverfassung nötigt die Staatsregierung zu Maßregeln, die sie selbst gerne vermieden haben würde. Sie wird jede Mitwirkung zur Verbreitung der neuen Lehre und zum Vollzuge von Anordnungen verweigern, welche von den kirchlichen Behörden in Rücksicht auf die neue Lehre und zu deren

[1] Aktenstücke usw. S. 128. [2] Ebd. S. 128 ff., Aktenstück XXVIII.
[3] Ebd. S. 132 ff., Aktenstück XXIX.
[4] Ebd. S. 291—306, Aktenstück CXXIV.

Durchführung getroffen werden. Sie wird an dem Grundsatze festhalten, daß den Maßregeln, welche die kirchlichen Behörden gegen die das Dogma nicht anerkennenden Mitglieder der katholischen Kirche ergreifen, jede Wirkung auf die politischen und bürgerlichen Verhältnisse der davon Betroffenen versagt bleiben muß, und wird erforderlichenfalls solche Vorkehrungen treffen, welche die Unabhängigkeit des bürgerlichen Gebietes vom kirchlichen Zwange verbürgen.' [1]

Übrigens hatte die bayrische Regierung, wie ja die obigen Worte auch besagen, dieses Programm bereits seit geraumer Zeit zur Ausführung gebracht. Abtrünnige Priester, wie den Pfarrer Renftle in Mering [2], den Kuratus Bernard in Kiefersfelden [3] und den Pfarrer Hosemann in Tuntenhausen [4], unterstützte sie im Widerstande gegen ihre rechtmäßigen Oberhirten, und den Seelsorgern, welche von den Bischöfen an die Stelle der Abtrünnigen gesetzt wurden, verbot sie jede Amtshandlung [5]. Religionslehrer, die sich freimütig zur Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bekannten, wie den Religionslehrer des königlichen Wilhelms-Gymnasiums und der höheren Töchterschule zu München Dr Streber [6], entfernte sie kurzerhand von den öffentlichen Schulen. Exkommunizierte Geistliche, wie den Dr Friedrich, ließ sie ungeahndet die in der Verfassung gewährleisteten öffentlichen Rechte der katholischen Kirche verletzen und in katholischen Gotteshäusern trotz des Protestes der zuständigen Pfarrer pfarramtliche Handlungen vornehmen [7] usw. Gegenüber den Beschwerden des Ordinariates [8] hüllte sie sich in tiefes Schweigen.

Alles das und ähnliches mehr war dem Erlasse des Kultusministers vom 27. August 1871, in welchem er die oben mitgeteilten Grundsätze der Staatsregierung ‚in Rücksicht auf die neue Lehre' zum Ausdruck brachte, schon vorangegangen. In seiner Erwiderung vom 26. September erklärte Erzbischof Scherr nach einer nochmaligen eingehenden Widerlegung der Lutzschen Thesen mit Recht:

---

[1] Aktenstücke usw. S. 306.

[2] Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 25 (1871), S. XXVIII, 2.

[3] Aktenstücke usw. S. 345 ff., Aktenstück CXXXIX ff.; vgl. *Friedberg,* Aktenstücke S. 878 f.

[4] Aktenstücke usw. S. 390 ff., Aktenstück CLXXIX ff.; vgl. *Friedberg* a. a. O. S. 879 ff.

[5] Vgl. *Schulte,* Altkatholizismus S. 348.

[6] Aktenstücke usw. S. 255 ff., Aktenstück XCVII ff.

[7] Ebd. S. 249 ff., Aktenstück XCIII; S. 276 ff., CXVII.

[8] Ebd. S. 285 ff., Aktenstück CXXII.

‚Eure Exzellenz! Selbst wenn die Grundsätze des bayrischen Staatsrechts durch das „neue Dogma“ bedroht wären, so würde die königliche Staatsregierung wohl vielleicht veranlaßt sein, sich durch verfassungsmäßige Mittel zu schützen oder diesen Schutz durch neue, auf verfassungsmäßigem Wege zu schaffende Institutionen sich zu sichern, nicht aber berechtigt sein, der katholischen Kirche das noch bestehende verfassungsmäßige Recht zu verweigern. Selbst wenn die bayrischen Bischöfe den jedenfalls mehrdeutigen und zweifelhaften § 58 der II. Verfassungsbeilage verletzt hätten, erwächst dadurch der königlichen Staatsregierung noch kein Recht, eine ganze Reihe anderer Paragraphen derselben Staatsverfassung zu verletzen. Und solange diese Staatsverfassung der katholischen Kirche in ganz bestimmten Fällen den landesherrlichen Schutz zusichert, so lange ist die königliche Staatsregierung verpflichtet, in diesen Fällen denselben zu leisten, der katholischen Kirche zu leisten, die auch das blödeste Auge von dem bunten Häuflein der Dissidenten unterscheiden wird.‘ [1]

Der Erzbischof und der Kultusminister teilten diesen Briefwechsel auch den übrigen Bischöfen mit, die sich in ihren Antwortschreiben mit großer Entschiedenheit auf die Seite des Münchener Metropoliten stellten [2]. —

Die kirchenpolitischen Ereignisse in Bayern hatten bereits eine so allgemeine Aufmerksamkeit erregt, daß sich der Papst bewogen fühlte, dieselben am 27. Oktober 1871 zum teilweisen Gegenstande einer Allokution zu machen. Nach einer kurzen Charakterisierung des Vorgehens der bayrischen Protestkatholiken im allgemeinen fuhr Pius IX. fort: ‚Um jedoch auch die weltlichen Gewalten zur Verfolgung der katholischen Kirche zu vermögen, suchen jene Söhne des Verderbens ihnen trüglich einzureden, daß durch die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils die alte Lehre der Kirche verändert und dem Staate selbst und der bürgerlichen Gesellschaft eine schwere Gefahr bereitet worden sei. Was, ehrwürdige Brüder, kann wohl Boshafteres und zugleich Unverständigeres ersonnen oder ausgedacht werden als diese Verleumdungen? Dennoch ist es bedauerlicherweise irgendwo geschehen, daß sogar Staatsminister, durch so schlimme Einflüsterungen eingenommen, ohne Rücksicht auf die Verletzung der Gefühle des gläubigen Volkes kein Bedenken trugen, die neuen

---

[1] Aktenstücke usw. (S. 307 ff.) S. 313, Aktenstück CXXV.

[2] Ebd. S. 315 ff., Aktenstück CXXVI ff.

Sektierer in ihrer Auflehnung offen mit ihrem Schutz zu decken und durch ihre Gunst zu bestärken. Indem Wir dies mit kummervollem Herzen heute in gedrängter Kürze vor Euch beklagen, erkennen Wir, daß Wir wohlverdientes Lob den ausgezeichneten Bischöfen jenes Landes spenden müssen — unter denen Wir Unsern ehrwürdigen Bruder, den Erzbischof von München zu seiner Ehre noch besonders nennen —, weil sie mit ganz einmütiger Gesinnung, mit Hirteneifer und bewundernswerter Stärke und durch ausgezeichnete Schriften die Sache der Wahrheit gegen solche Bestrebungen aufs trefflichste verteidigen; und auch der Frömmigkeit und religiösen Gesinnung des ganzen gläubigen Klerus und Volkes, welche mit Gottes Hilfe der Fürsorge ihrer Hirten so vollkommen entsprechen, zollen Wir den gebührenden Anteil an diesem Lobe.'[1]

Gegen das gehässige Treiben der Konzilsfeinde, die mit allen, auch noch so zweifelhaften Mitteln den Argwohn der Regierungen wachzurufen suchten, hatte der Papst schon bei einer früheren Gelegenheit den entschiedensten Einspruch erhoben. Am 20. Juli 1871 empfing er eine von Kardinal Asquini geführte Abordnung der *Accademia di Religione cattolica.* In Erwiderung auf die von derselben verlesene Adresse ermunterte der Heilige Vater die Mitglieder der Akademie zur Verteidigung der Wahrheit und zur Bekämpfung der Irrtümer, die sich ihr gegenüberstellten. Unter den verschiedenen Aufgaben, die sich ihnen in dieser Beziehung darböten, erscheine ihm eine von besonderer Wichtigkeit, nämlich die Widerlegung der Behauptungen, mit welchen man den Begriff der päpstlichen Unfehlbarkeit fälschen wolle. Unter den übrigen Irrtümern sei der maliziöseste (più di tutti essere malizioso) jener, der behauptet, es sei in ihr das Recht eingeschlossen, Fürsten abzusetzen und die Völker vom Eid der Treue zu entbinden. Dieses Recht sei einigemal in äußerster Not von den Päpsten ausgeübt worden, habe aber mit der päpstlichen Unfehlbarkeit durchaus nichts zu tun. Seine Quelle sei nicht die Unfehlbarkeit, sondern die Autorität des Papstes gewesen. Diese habe sich nach dem damals geltenden öffentlichen Recht und dem einstimmigen Verlangen der christlichen Nationen, welche im Papste den obersten Richter der Christenheit erkannten, so weit erstreckt, daß die Päpste auch staatsrechtlich [*civilmente* im Gegensatz zu *spiritualmente*] über Fürsten und einzelne Völker richteten. Die gegenwärtigen Verhältnisse seien aber von den früheren ganz und

---

[1] Ebd. S. 344 f., Aktenstück CXXXVIII.

gar verschieden, und nur Bosheit könne so verschiedene Dinge und Zeitverhältnisse miteinander vermengen, als hätte ein unfehlbares Urteil über eine Offenbarungswahrheit irgend welche Beziehung zu einem Rechte, welches die Päpste, angerufen durch den Wunsch der Völker, ausüben mußten, wenn es das gemeinsame Beste verlangte. Die Absicht, in der man jetzt eine so absurde Behauptung aufstelle, an welche niemand und am allerwenigsten der Papst denke, liege klar zu Tage. Man suche nach Vorwänden, selbst den frivolsten und unwahrsten, um die Fürsten gegen die Kirche aufzureizen.

Dann fuhr der Papst fort: ‚Einige möchten wohl wünschen, daß ich die Definition des Konzils noch weiter und deutlicher erklärte. Ich werde es nicht tun. Sie ist deutlich genug und bedarf keiner weiteren Kommentare und Erklärungen. Wer das Dekret aufrichtigen Herzens liest, dem tritt sein wahrer Sinn ohne Schwierigkeit entgegen. Doch hindert nichts, daß ihr mit eurer Gelehrsamkeit und eurem Scharfsinn diese Irrtümer bekämpft, welche Einfältige täuschen und Unwissende verführen können.‘ [1]

Diese Erklärung des Heiligen Vaters war so offen und verständlich, daß sie gewiß auch vorurteilslose Staatsmänner beruhigen mußte. Emil Ollivier versichert, sie sei in der Tat danach angetan gewesen, die Mißverständnisse in der Sache zu zerstreuen [2]. Aber in Bayern fand sich leider kein vorurteilsloser Staatsmann mehr. Am wenigsten war es der Kultusminister, Herr v. Lutz, wie er durch die Veröffentlichung seiner dritten, letzten und längsten theologisch-kanonistischen Abhandlung über die päpstliche Unfehlbarkeit bewies, auf die wir jetzt noch kurz eingehen müssen.

Trotz allen Entgegenkommens der Staatsregierung waren die bayrischen Kirchenfeinde mit deren bisherigen Leistungen durchaus nicht zufrieden. Sie verlangten danach, daß auch mit positiven Maßregeln unmittelbar gegen die katholische Kirche vorgegangen werde. Um dies zu erreichen, richtete nun der fortschrittliche Abgeordnete Herz an der Spitze von sechsundvierzig Gesinnungsgenossen am 7. Oktober 1871 an die Staatsregierung eine Interpellation. Ihr in gewichtige Worte gefaßter Inhalt, der heute zum Teil schon komisch anmutet, war im wesentlichen folgender:

Die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils, heißt es, haben nicht nur umgestaltend auf das katholische Kirchenwesen gewirkt, sondern

---

[1] S. Voce della Verità 1871, 22. luglio. Vgl. *Scheeben*, Das ökumenische Konzil III, 327 f.

[2] A. a. O. II, 374.

auch Bayern in Bezug auf seine Staatsverfassung, die rechtlichen und sozialen Verhältnisse der Staatsangehörigen schwer gefährdet. Die Bischöfe haben durch Verkündigung der Konzilsbeschlüsse eine offene Verfassungsverletzung begangen. Durch die von ihnen zur Einführung des neuen Dogmas angewandten Zwangsmaßregeln ist die Beschwerde wegen Mißbrauchs der geistlichen Gewalt allgemein gerechtfertigt. Der in Bayern anerkannte Grundsatz der religiösen Gleichberechtigung ist auf die Dauer mit den neuen Lehren durchaus unvereinbar. Zweifellos wird der religiöse Friede des Landes in dem Augenblicke unheilbar gestört, wo es den Bischöfen gelingt, die verderblichen Pläne der römischen Kurie zur praktischen Geltung zu bringen. Die Grundlagen des bayrischen Staates, als eines Rechts- und Kulturstaates, sind durch die Verkündigung des neuen Dogmas zu erschüttern versucht worden. Hilflos sehen sich die Staatsangehörigen der ausschreitenden Macht Roms preisgegeben. Das Vertrauen des Landes kann nur gewonnen werden, wenn die Staatsregierung nicht mit Worten, wie bisher, sondern durch Taten für die Rechte des Staates und der Gewissensfreiheit eintritt.

Demzufolge stellten dann die Interpellanten ‚an das Gesamtstaatsministerium drei Fragen: 1. ob die Staatsregierung alle „katholischen“ Bürger, geistliche oder weltliche, welche die Unfehlbarkeit nicht anerkennen, in ihren wohlerworbenen Rechten und Stellungen schützen wolle; 2. ob die Staatsregierung entschlossen sei, den Eltern gegen die das Gewissen vergewaltigenden Lehren der römischen Kurie das volle freie religiöse Erziehungsrecht einzuräumen und zu schützen und den sich bildenden Gemeinden „altkatholischen Bekenntnisses“ und deren Geistlichen die der katholischen Kirche zustehenden Rechte zu gewähren; 3. ob die Regierung überhaupt gewillt sei, die Trennung von Staat und Kirche zu verwirklichen, insbesondere die das religiöse Leben der Bürger bedrückenden Bestimmungen des Konkordats zu beseitigen‘ [1].

Da die Interpellation eine Reihe unwahrer und kränkender Ausfälle auf die gläubigen Katholiken, auf das Oberhaupt der Kirche und die bayrischen Bischöfe insbesondere enthielt, erhoben die katholischen Abgeordneten dagegen einen feierlichen Protest, der am

[1] S. Die ministerielle Antwort auf die Herzsche Interpellation in der bayrischen Abgeordnetenkammer nebst den unmittelbar dazu gehörigen Aktenstücken (Regensburg 1872) S. 54 ff.

11. Oktober vom Abgeordneten Sedelmayer in der Kammersitzung verlesen und mit siebenundsiebzig Unterschriften auf den Tisch des Hauses gelegt wurde [1]. Eine Gesinnungsänderung der maßgebenden Kreise konnte er freilich nicht bewirken. Vielmehr schien den bereits zuvor gefaßten Beschlüssen der Regierung durch die Herzsche Interpellation in sehr willkommener Weise der Weg ans Tageslicht erschlossen worden zu sein.

So erfolgte denn die in allem zusagende Antwort des bayrischen Gesamtministeriums in einer dritthalbstündigen Vorlesung, die Herr v. Lutz am 14. Oktober im Namen seiner übrigen Kollegen vor der Abgeordnetenkammer hielt [2]. So lang auch die Vorlesung ausfiel, so war doch auch sie nichts anderes als eine nochmalige dritte Auflage der Behauptungen, die der Kultusminister am 22. März gegenüber dem Erzbischof von Bamberg ausgesprochen hatte: dieselben drei falschen Thesen und dieselben hinfälligen Beweise. Dazu kam, daß diese neueste Arbeit in formeller Beziehung hinter den, wenigstens stilistisch wohlgelungenen, Variationen vom 27. August entschieden zurückstand. Ein Ballast meist wörtlich übernommener Partien aus ‚Janus‘, Schulte, der ‚Allgemeinen Zeitung‘ und dem ‚Rheinischen Merkur‘ [3], sowie zahlreiche Belege aus päpstlichen Bullen, dem Syllabus, der ‚Dublin Review‘, den ‚Laacher Stimmen‘, der ‚Civiltà cattolica‘ usw. mußten der Arbeit das wissenschaftliche Gepräge geben. Alle Zuhörer, welcher Partei sie auch angehörten, werden erleichtert aufgeatmet haben, als der Redner nach zweiundeinhalb Stunden zu den Sätzen kam, die durch alles Vorhergehende hätten vorbereitet und gerechtfertigt werden sollen,

---

[1] Ebd. S. 56 ff.

[2] Zuerst gedruckt in den außerordentlichen Beilagen der ‚Allgemeinen Zeitung‘ vom 20. u. 21. Oktober; s. auch *Friedberg,* Aktenstücke S. 835—874; zugleich mit einer sehr eingehenden Widerlegung in ‚Die ministerielle Antwort‘ usw. S. 59—242. Weitere Widerlegungen erschienen im ‚Katholik‘ (1871, II, 584—623, von Dr *Haffner:* Die katholische Kirche nach der Erklärung der königlich bayrischen Regierung), in der ‚Civiltà cattolica‘ (Ser. 8, vol. 4, p. 422—441: La teologica diceria del Ministro Lutz nel Parlamento bavarese), in *Scheebens* Periodischen Blättern (I [1872], 15—44: Die Theologie des bayrischen Staatsministeriums), von *Adalb. Huhn* (Eine Ministerantwort im Lichte der Wahrheit. Freiburg, Herder, 1872 [III u. 60 S.]) usw.

[3] Die ‚Augsburger Postzeitung‘ (1871, Nr. 267 f.) zeigte durch anschauliche Gegenüberstellung die ‚wirklich rührende‘ Genauigkeit der (im Aktenstück nicht als solche gekennzeichneten) Zitate, die sich bis auf die gleiche Zahl der Auslassungspünktchen erstreckte.

zur Kriegserklärung an die katholische Kirche. Der Schluß des Aktenstückes lautete:

‚Aus allem Bisherigen ist zu entnehmen, wie die Staatsregierung die an sie gerichteten Fragen zu beantworten hat. . . . Demgemäß erklärt die Staatsregierung

zur ersten Frage: Die Staatsregierung ist gewillt, allen katholischen Staatsangehörigen geistlichen und weltlichen Standes, welche die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkennen, den vollen, in den Gesetzen des Landes begründeten Schutz gegen den Mißbrauch geistlicher Gewalt zu gewähren und sie, soweit ihre Zuständigkeit reicht, in ihren wohlerworbenen Rechten und Stellungen zu schützen.

‚Zur zweiten Frage: a) Sie ist entschlossen, das religiöse Erziehungsrecht der Eltern gegenüber dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes anzuerkennen. — b) Wenn von Anhängern der alten [!] katholischen Lehre Gemeinden gebildet werden, so gedenkt die Staatsregierung, wie sie den Einzelnen fortwährend als Katholiken betrachten zu wollen erklärt hat, auch die Gemeinden als katholische anzuerkennen und folglich denselben sowie ihren Geistlichen alle jene Rechte einzuräumen, welche sie gehabt haben würden, wenn die Gemeindebildung vor dem 18. Juli 1870 vor sich gegangen wäre.

‚Zur dritten Frage: Fest entschlossen, jeden Eingriff in die Rechte des Staates mit den verfassungsmäßigen Mitteln abzuwehren, erklärt sie sich zugleich bereit, die Hand zu Gesetzen zu bieten, durch welche die volle Unabhängigkeit sowohl des Staates als der Kirche begründet wird, da auch nach ihrer Ansicht allein auf diesem Wege die Herstellung des religiösen Friedens und dessen Erhaltung für die Zukunft gesichert werden kann.‘[1] —

Was Herr v. Lutz in Ausführung dieser Erklärung weiter getan hat, gehört in die Geschichte des bayrischen bzw. deutschen ‚Kulturkampfes‘. Wir wenden uns zu den übrigen Staatsregierungen, welche von den Dekreten des Vatikanischen Konzils die Veranlassung nahmen, mit mehr oder minder schroffen Maßregeln gegen ihre katholischen Untertanen und deren Kirche vorzugehen.

In Sachsen, wo der milde Bischof Forwerk sogar vom Kultusminister genötigt wurde, die bereits gedruckten und versandten Exemplare eines Hirtenschreibens über die bedrängte Lage des Hei-

[1] Die ministerielle Antwort usw. S. 228 ff.

ligen Vaters wieder zurückzuziehen [1], war natürlich an eine amtliche Publikation der Konzilsdekrete nicht zu denken.

In Baden wurden die Dekrete zwar verkündet, aber Staatsminister Jolly beeilte sich, von Amts wegen zu erklären, nach § 15 des Gesetzes vom 9. Oktober 1860 könnten jene Konstitutionen ‚keine rechtliche Geltung in Anspruch nehmen oder in Vollzug gesetzt werden, soweit sie unmittelbar oder mittelbar in bürgerliche oder staatsbürgerliche Verhältnisse eingreifen' [2]. Demgemäß beantwortete er auch eine der Herzschen nachgebildete Interpellation des Abgeordneten Eckhard. Das Ministerium sei bereit, sagte Jolly, den Laien und Priestern, die sich den Beschlüssen des Vatikanums nicht unterwerfen wollten, ihre Rechte als Glieder der katholischen Kirche zu wahren; die exkommunizierten Priester im Besitze ihrer Benefizien und Ämter zu erhalten; die Altkatholiken zu unterstützen und ihnen katholische Kirchen zu besorgen; endlich die Schüler auf Wunsch ihrer Eltern oder Vormünder vom katholischen Religionsunterrichte zu befreien [3]. Es ist bekannt, wie gut das badische Ministerium sein Wort gehalten hat.

Württemberg blieb ruhig, solange es den Anschein hatte, als ob Bischof Hefele in der Opposition verharren würde. Kaum aber hatte dieser seine Zustimmung zu den Konzilsbeschlüssen öffentlich ausgesprochen [4], als auch schon, am 20. April 1871, im ‚Württembergischen Staatsanzeiger' folgende Bekanntmachung des Kultusministers v. Geßler erschien: ‚Nach einer nach Vernehmung des Geheimen Rates getroffenen königlichen Entschließung vom 18. d. wird hiermit bekannt gemacht, daß die Regierung den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils in Rom, wie solche in den beiden dogmatischen Konstitutionen vom 24. April und 18. Juli 1870 zusammengefaßt sind, insbesondere dem in der letztgenannten Konstitution enthaltenen Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes keinerlei Rechtswirkung auf staatliche oder bürgerliche Verhältnisse zugesteht.' [5] So war auch dieser süddeutsche Staat auf der abschüssigen Bahn des Kulturkampfes angelangt.

Eine ganz besonders kirchenfeindliche Haltung nahmen mehrere Schweizer Kantone ein. Es ist schon früher [6] ausführlich

---

[1] Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 25 (1871), S. XXXIV, 11.

[2] Gesetz- und Verordnungsblatt 1870, Nr. 63. — C. V. 1729 c sq.

[3] Sitzung der Abgeordnetenkammer vom 9. März 1872. — Badischer Beobachter 1872, Nr. 60.

[4] S. oben S. 565 f. [5] C. V. 1729 d. [6] Zweiter Band, S. 660 ff.

gezeigt worden, welch großen Anklang die von München ausgehende Bewegung bei manchen Eidgenossen fand. An verschiedenen Orten blieb man nicht einmal bei bloßen mündlichen oder schriftlichen Protesten gegen das ‚Vorgehen des Konzils in Rom' stehen, sondern ließ sich sogar bis zur öffentlichen Verhöhnung der Kirchenversammlung und des Oberhauptes der katholischen Kirche fortreißen. Der ganze Zorn der ‚liberalen' Schweizer ergoß sich aber über die beiden Bischöfe Lachat von Basel-Solothurn und Mermillod von Hebron i. p. i., Hilfsbischof von Genf, die als eifrige Definitionsfreunde bekannt waren. Sie vor allem mußten auch für das schließliche Zustandekommen des Konzilsdekretes büßen.

Bischof Greith von St Gallen berichtet am 22. September 1870 an den Kardinal Schwarzenberg[1]: ‚In der betrübtesten Lage befindet sich der Herr Bischof von Basel. Die Kantonsregierungen seiner Diözese . . ., durch die Stellung, die der hochw. Herr Bischof im Konzil eingenommen, äußerst erbittert, haben [am 2. April 1870] das Diözesanpriesterseminar gewaltsam aufgehoben und dem Bischof verboten, von sich aus ein anderes zu errichten. Sie wandten sich im weiteren an die Bundesbehörden in Bern, um von Bundes wegen Einschreiten und Repressivmaßregeln gegen das Vatikanische Konzil und das Infallibilitätsdogma zu provozieren, und forderten die übrigen Stände auf, sich ihnen anzuschließen.'

Auf die rechtswidrigen Gewaltakte der sog. Baseler Diözesankonferenz[2] in Sachen des bischöflichen Priesterseminars können wir hier nicht näher eingehen[3]. Uns interessieren die unmittelbar gegen das Konzil gerichteten Maßnahmen.

---

[1] Vgl. oben S. 586 ff.

[2] Dieses ‚monströse Unikum einer Behörde', wie sie P. Rohner O. S. B. nennt, bestand aus Abgeordneten, protestantischen wie katholischen, der sieben zur Baseler Diözese gehörigen Kantone Bern, Basel, Aargau, Thurgau (gemischt), Solothurn, Luzern und Zug (katholisch) und nahm in allen kirchlichen Angelegenheiten für sich ein Oberaufsichtsrecht in Anspruch.

[3] S. die gut unterrichtenden Artikel von P. *Beatus Rohner* in Stift Einsiedeln im Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 24 (1870), S. 186 ff. und Bd. 25 (1871), S. 178 ff., sowie von Oberrichter Dr *Attenhofer* ebd. Bd. 29 (1873), S. 34 ff.; ferner: Aktenmäßige Beleuchtung der Bistum Baselschen Seminarfrage. Solothurn, Schwendimann, 1870 (55 S.); Regierungsrat *Dossenbach*, Meine Stellung als Abgeordneter des hohen Standes Zug an der Diözesankonferenz des Bistums Basel. Zug, Elsener, 1870 (78 S.); Dr *Widmer*, Das Vatikanische Konzil und die Diözesankonferenz. Luzern, Räber, 1870 (140 S.).

Den Beschluß, den Bundesrat und die übrigen katholischen und paritätischen Kantone einzuladen, gegen die Beschlüsse des Vatikanums ‚die geeigneten Schritte zur Wahrung der Rechte des Staates und des einzelnen Bürgers zu tun‘, faßte die Diözesankonferenz am 18. August 1870 gegen die entschiedene Einsprache des Zuger Abgeordneten Dossenbach[1]. In derselben Sitzung beschloß man auch, an den Bischof ‚gegen die Publikation der Konzilsbeschlüsse, namentlich aber des Unfehlbarkeitsdogmas, Protest zu erheben und auf die allfälligen Folgen einer solchen Publikation aufmerksam zu machen‘[2]. Der Bundesrat antwortete bereits am 24. August, daß er ‚schon bei Formulierung seiner Anträge zur Bundesrevision auf die hierarchischen Tendenzen, welche sich auf dem Konzil kundgegeben, Rücksicht und demgemäß eine grundsätzliche Regulierung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf dem Boden einer beiderseitigen freieren Bewegung in Aussicht genommen‘ habe. Sollten die Diözesanstände jedoch schon ein früheres Einschreiten gegen einzelne Konzilsbeschlüsse verlangen, so möchten sie sich deutlicher erklären. Der Bundesrat sei ‚ganz geneigt, solche Fragen einer näheren Prüfung zu unterstellen‘[3].

Wenn nun auch die Diözesankonferenz als solche nicht weiter zu sofortigem Einschreiten gedrängt zu haben scheint, so konnte dagegen der Aargauer Regierungsrat seinen Glaubenseifer nicht länger bemeistern. Als der allgemeine Schweizer ‚Bitt-, Buß- und Bettag‘ (dritter Sonntag im September) herannahte, verfaßte er als Einladung zu demselben eine Proklamation, die von allen Pfarrern von der Kanzel herab verkündet werden sollte. Anspielend auf den deutsch-französischen Krieg und das Vatikanische Konzil enthielt dieselbe folgende Stelle: ‚Am gleichen Tage, welcher das blutige Los des Krieges zwischen die beiden Nachbarn warf, wurde in der „ewigen Stadt Rom“ trotz Widerspruch und Warnung der ersten Gottesgelehrten der Welt als Gebot und Bedingung des zeitlichen und ewigen Heiles eine neue Lehre des Glaubens verkündet, die ihrerseits eine Kriegserklärung an die Geister, an die Vernunft und Wissenschaft des Jahrhunderts, an die Weltordnung der Zukunft ist und welche, wenn es im Ratschlusse des Himmels nicht anders bestimmt ist, für den Frieden der Völker schwere Verhängnisse in ihrem Schoße verbirgt.‘[4]

---

[1] S. dessen eben erwähnte Schrift. [2] C. V. 1730a. [3] Ibid. 1730b sq.

[4] Aargauer Gesetzblatt XVII, 307. — Mitgeteilt von P. *Beatus Rohner* O. S. B. in seinem Aufsatz: Die Unterdrückung der katholischen Religion und Kirche im

Als der Bischof Lachat in einem Schreiben vom 10. September 1870 die an seinen Klerus gestellte Zumutung entschieden zurückwies ‚zur Verlesung solch verletzender und unwahrer Darstellung sich herzugeben, was gegen sein Gewissen, gegen sein heiliges Amt, gegen seine Pflichten der Kirche und dem gläubigen Volke gegenüber‘ verstoße, wurde dasselbe ob ‚seiner ganzen nach Ton und Inhalt gleich beleidigenden, anstandswidrigen Haltung‘ einfach an das bischöfliche Ordinariat zurückgeschickt[1]. Katholische Pfarrer, die es mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren wollten, derartige Bettagsproklamationen zu verkünden, wurden, wie die Pfarrer Moser in Würenlos und Villiger in Auw, wegen Ungehorsams mit Geldstrafen belegt[2] oder gar, wie Pfarrverweser Schleuniger in Kaisten und Pfarrer Fuchs in Niederwyl, ihrer Stellen enthoben[3].

Über ein ferneres Beispiel verschrobener Unduldsamkeit berichtete das Aargauer Amtsblatt aus den Verhandlungen des Regierungsrates vom 6. Juni 1871[4]. Es schrieb: ‚Auf eine Mitteilung, Herr Pfarrhelfer und Religionslehrer an der Bezirksschule in Muri, J. Christen, habe in einer Predigt das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes verkündet, wurde eine amtliche Untersuchung angeordnet. In dieser Untersuchung hat nun Herr Christen eine schriftliche Vernehmlassung eingereicht, in welcher er erklärt, daß er es in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre getreu seinem Priestereide mit dem schweizerischen Episkopat, ja mit dem Bischofe und Papst halten werde. Da nun aus dieser Erklärung hervorgeht, daß Herr Christen das staatsgefährliche Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes lehren und verteidigen werde und er sich damit einer schweren Pflichtversäumnis gegenüber dem Staate schuldig macht, . . . so wird dem Herrn Christen eröffnet: Der Regierungsrat sei weit entfernt, dem vorgeschützten Priestereide oder der Glaubensfreiheit des Religionslehrers in Beziehung auf das neue staatsgefährliche Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes Zwang anzutun und erteile ihm hiermit . . . auf Ende August seine Entlassung.‘ Gleichzeitig entsetzte der Regierungsrat den glaubenstreuen Geistlichen seines Benefiziums und zog ‚die ihm seiner Zeit erteilte Pfründenkompetenz für den Kanton staatlich zurück‘. Wäre er abgefallen,

---

schweizerischen Kanton Aargau (Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 27 [1872], S. 219 ff.).

[1] Archiv usw. Bd. 27, S. 221.

[2] Ebd. Bd. 27, S. 223.

[3] Ebd. Bd. 27, S. 222 bzw. 227.

[4] Ebd. Bd. 27, S. 223 f.

so wäre derselbe Regierungsrat gewiß bereit gewesen, ihn wo möglich noch zu höheren kirchlichen Würden zu befördern [1].

Mit dem Bischof Lachat von Basel wollten die aufgeregten Mitglieder der Aargauer Kantonsregierung nichts mehr zu tun haben. Nicht zufrieden, ihm sein Priesterseminar zerstört zu haben und ihn durch Verweigerung des Placets für bischöfliche Erlasse [2], ja durch persönliche Verunglimpfungen [3] in niedriger Weise zu kränken, beschlossen sie, ihren Kanton von dem Verbande mit dem Baseler Bistum loszureißen. Der Bischof verteidigte dagegen seine oberhirtlichen Rechte mit ebenso großer Ruhe wie Entschiedenheit [4]. Doch brachten es die Kirchenfeinde schließlich dahin, daß er auf der Diözesankonferenz vom 29. Januar 1873 gegen die beiden Stimmen der Stände Zug und Luzern für abgesetzt erklärt wurde. Sein Domkapitel sollte aufgehoben, den Geistlichen jeder weitere Verkehr mit ihm verboten werden. Am 16. April wurde der Kirchenfürst mit Gewalt aus seiner Wohnung vertrieben. Bald folgten ihm 84 seiner treuen Priester in die Verbannung.

Wie in Basel gegen Bischof Lachat, so hatte inzwischen die Kantonsregierung in Genf gegen Bischof Mermillod geeifert. Am 17. Februar 1873 wurde auch er in seiner bischöflichen Behausung überfallen, in einen Wagen gesetzt und über die nahe Grenze nach dem französischen Dorfe Ferney, der ehemaligen Seigneurie des gottlosen Voltaire, geschafft [5].

Nun erschienen bald die neuen Gesetze zur Regelung des Kultus und der kirchlichen Verhältnisse. In Genf wurde der Exkarmeliter

---

[1] Friedberg (Aktenstücke S. 209) legt dieses Probestück kleinlicher Gehässigkeit fälschlich dem katholischen Kanton Zug zur Last.

[2] Z. B. für den Hirtenbrief vom 20. Sept. 1870 über die Einnahme Roms und das Fastenmandat vom 16. Febr. 1871 über die päpstliche Unfehlbarkeit. S. Archiv usw. Bd. 27, S. 229 f.

[3] Ein Mitglied des Großen Rates leistete sich z. B. ungestört folgende Sätze: ‚Ich kann nicht umhin, den Bischof einen schändlichen Verführer des Volkes zu nennen. Ich schleudere ihm diesen Ausdruck vor der versammelten obersten Landesbehörde ins Gesicht. Und einem solchen saubern Kirchenfürsten sollen wir noch aus unserer Staatskasse eine hohe Besoldung auswerfen! . . . Ich beantrage, den Posten für Besoldung des Bischofs aus dem Budget zu streichen.‘ S. Das Ergebenheitsschreiben der Aargauer katholischen Geistlichkeit an den Bischof vom 23. Mai 1871. Archiv usw. Bd. 27, S. 268 f.

[4] Die Aktenstücke s. Archiv usw. Bd. 27, S. 271; Bd. 29, S. 73 ff.

[5] S. P. *Beatus Rohner* in Stift Einsiedeln: Die Lage der katholischen Kirche in Genf; aktenmäßige Darlegung. Archiv usw. Bd. 29, S. 79 ff.; Bd. 30, S. 41 ff. — *Belloc,* Le Cardinal Mermillod. Fribourg (S.) 1892.

P. Hyacinth Loyson zum Pfarrer der staatskatholischen Gemeinde gewählt. Bern berief den abgefallenen Priester Herzog von Olten, den nachmaligen ‚christkatholischen' Bischof für die Schweiz, zum staatskirchlichen Pfarrer von St Peter. Hier wurde auch am 23. November 1874 von Staats wegen eine christkatholisch-theologische Fakultät mit fünf Professoren und neun Zuhörern aufgetan. Dr Friedrich hielt ihr am 11. Dezember die feierliche Eröffnungsrede[1]. Wie in Genf und Bern, so fanden die ‚Christkatholiken' — so nannten sich die ‚altkatholischen' Schweizer — auch in andern Kantonen mehrfach Begünstigung und Förderung und brachten es an manchen Orten zur Bildung eigener Gemeinden[2]. —

Zum Schlusse sind noch die Anfänge des preußischen Kulturkampfes zu erwähnen. Denn obgleich es feststeht, daß derselbe auch ohne die Beschlüsse des 18. Juli ausgebrochen wäre, so ist es doch ebenso gewiß, daß sich der damalige Leiter des preußischen Staatswesens sofort die Unfehlbarkeitsfrage zu nutze machte, als er fand, daß sie seinen kirchenfeindlichen Plänen dienen könnte. Bismarck hatte ja in seiner bekannten Konzilsdepesche vom 20. Juli 1870 auch nur gesagt, die Unfehlbarkeitsfrage sei ihm augenblicklich ohne Interesse[3]. Zu Anfang des deutsch-französischen Krieges, solange der Sieg noch unentschieden war, wäre es unklug gewesen, die Hunderttausende von Katholiken, die im Felde nicht minder als zu Hause ihr Gut und Blut dem Vaterlande zum Opfer brachten, in ihren heiligsten Rechten zu verletzen. Sobald er dagegen des Erfolges sicher war, glaubte der erste Kanzler des Deutschen Reiches der Katholiken, die ihre Schuldigkeit getan hatten, nicht mehr zu benötigen.

Der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas während der ersten Kriegsmonate wurde in Preußen kein Hindernis in den Weg gelegt. Die Aktion der Regierung begann erst, als sich einige Bischöfe genötigt sahen, widerspenstigen Theologieprofessoren die ‚missio canonica' zu entziehen und sie endlich auch aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen.

Am 30. Dezember 1870 antwortete der preußische Kultusminister v. Mühler auf eine Beschwerde des Senats der Bonner Universität, er habe dem Erzbischof von Köln schon zu wiederholtem Male ‚zu erkennen gegeben, daß seine Verhandlungen mit den beteiligten

---

[1] S. *Schulte* a. a. O. S. 651 f. [2] S. Kirchenlexikon I (2. Aufl.), 652 ff.
[3] S. Zweiter Band, S. 728.

Professoren[1] das rein kirchliche Gebiet insofern überschritten haben, als denselben unter Androhung von Maßregeln, welche ihre lehramtliche Tätigkeit berühren, das Versprechen abgefordert worden ist, bei Ausübung ihres Lehramtes den auf dem Konzil zu Rom jüngst gefaßten Beschlüssen treue Folge zu leisten'. Die Professoren der katholisch-theologischen Fakultät seien nur auf das tridentinische Glaubensbekenntnis verpflichtet, und diese Norm könne ohne Zustimmung des Staates nicht verändert werden. Der akademische Senat möge sich überzeugt halten, ,daß die Staatsregierung die rechtliche Stellung der Professoren der katholischen Theologie in dem vom Staate ihnen anvertrauten Lehramte lediglich nach den vom Staate selbst sanktionierten gesetzlichen und statutarischen Bestimmungen ermesse'[2]. Die abgefallenen Geistlichen blieben infolgedessen in ihrem Amte und konnten vor etwaigen ,altkatholischen' Zuhörern weiter lesen.

Wie in Bonn, so nahm die Regierung auch in Breslau für die abtrünnigen Theologieprofessoren Partei. Vergeblich rief der Fürstbischof auch gegen mehrere Lehrer des Breslauer Matthiasgymnasiums, die einen Protest gegen die Konzilsbeschlüsse veröffentlicht hatten, die Hilfe des Staates an[3].

Doch waren das alles nur Vorspiele. Schärfer spitzte sich das Verhältnis zwischen Regierung und Bischof in der Ermeländer Diözese zu, wo der sog. Braunsberger Schulstreit länger als anderthalb Jahre die Gemüter in Spannung hielt und schließlich zur Verhängung der Temporaliensperre über den standhaften Oberhirten führte.

In Braunsberg war dem Religionslehrer Dr Wollmann durch ein Schreiben der Königsberger Provinzialregierung vom 24. Dezember 1870 schon im voraus nahegelegt worden, daß er eine Anerkennung der vatikanischen Beschlüsse nicht aussprechen solle[4]. Als ihm nun der Bischof Krementz nach wiederholtem vergeblichen Mahnen am 1. April 1871 die ,missio canonica' entzog[5], bestritt der Kultusminister dieser Maßregel jede Gültigkeit[6]. Das Anerbieten des Bischofs, zur Beseitigung des Ärgernisses auf seine eigenen Kosten einen andern, katholischen Lehrer bestellen zu wollen[7], wies er ab

[1] S. oben S. 631.

[2] *Friedberg,* Aktenstücke usw. S. 160 f. *Siegfried,* Aktenstücke betreffend den preußischen Kulturkampf (Freiburg 1882) Nr. 13.

[3] *Friedberg* a. a. O. S. 162. [4] *Siegfried* a. a. O. Nr. 16.

[5] Ebd. Nr. 17. [6] Ebd. Nr. 18.

[7] 5. April. — Ebd. Nr. 19.

und ließ es dagegen dem abgefallenen Priester zur Pflicht machen, auch fernerhin am Gymnasium den katholischen Religionsunterricht zu erteilen[1].

Vergebens gab Bischof Krementz in zwei Eingaben an das Provinzialschulkollegium und den Minister[2] zu bedenken, daß es ‚nicht nur eine grelle Verletzung der Gewissensfreiheit, sondern auch eine schwere Beeinträchtigung des staatsbürgerlichen Rechts der Katholiken wäre, wenn über den Inhalt resp. die Katholizität eines Religionsunterrichts irgend eine andere Behörde als die kompetente kirchliche zu bestimmen oder denselben gegen die ausdrückliche Verwerfung des Ortsbischofs an einer gesetzlich katholischen Anstalt katholischen Angehörigen aufzuzwängen unternähme‘. Herr v. Mühler blieb am 29. Juni bei seinem früheren Bescheid, indem er erklärte, der pp. Wollmann lehre heute noch dasselbe, was er vor dem 18. Juli 1870 mit Zustimmung der Kirche gelehrt habe; ihn zu nötigen, daß er etwas anderes lehren solle, oder ihn, weil er sich dessen weigere, in seinem Amte zu beunruhigen, habe der Staat keine Veranlassung. Er fügte hinzu, solange katholische Schüler das Braunsberger Gymnasium besuchten, hätten sie am Religionsunterrichte des Dr Wollmann teilzunehmen. Wer sich dieser Ordnung nicht fügen wolle, müsse auf den Besuch der Anstalt verzichten[3]. Auf eine neue Entgegnung des Bischofs[4], worin besonders die Rechtsfrage in überzeugender Weise klargelegt wurde, weigerte sich der Minister einzugehen. Er begründete seine Weigerung mit den bezeichnenden Worten: ‚Den katholischen Bischöfen Deutschlands ist es nicht unbekannt gewesen, und sie haben es vor den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils wiederholt selbst bezeugt, daß diese Beschlüsse für Deutschland den Keim von Verwicklungen zwischen Staat und Kirche in sich tragen. Diese berechtigte Warnung ist an der entscheidenden Stelle unbeachtet geblieben. Nachdem die Beschlüsse gefaßt und verkündet sind und auch diejenigen Bischöfe, welche deren Erfolg vorausgesehen haben, die unbedingte Durchführung derselben sich zur Aufgabe gestellt haben, ist von dergleichen Verhandlungen ein Erfolg nicht wohl abzusehen.‘[5]

Inzwischen aber war der Braunsberger Schulstreit von den öffentlichen, besonders den ‚liberalen‘ Blättern auf die verschiedenste

---

[1] 11. u. 20. April. — Ebd. Nr. 20. 21. [2] 21. April. — Ebd. Nr. 22.
[3] Ebd. Nr. 23. [4] 9. Juli. — Ebd. Nr. 24.
[5] Ebd. Nr. 25.

Weise erörtert und ausgebeutet worden und hatte allenthalben, nicht am wenigsten jedoch in den unmittelbar beteiligten Kreisen, große Aufregung hervorgerufen. Ehe der Ermeländer Oberhirt deshalb auf die letzte boshafte Bemerkung des Kultusministers wieder zurückkommen konnte, sah er sich veranlaßt, vor allem seinen eigenen Diözesanen über den wahren Sachverhalt die nötige Aufklärung zu geben. Er tat es in einem Hirtenschreiben vom 22. Juli 1871[1], worin er eingehend nachwies, daß der Ministerialerlaß vom 29. Juni 1871 wesentlich gegen den in der Natur der Sache begründeten und durch gesetzliche Bestimmungen sowie durch besondere Staatsverträge garantierten Rechtsbestand der katholischen Kirche Preußens gerichtet sei. Insbesondere aber verletze er erstens die Freiheit und Selbständigkeit der katholischen Kirche in Glaubenssachen, enthalte zweitens einen vom Gesetze verbotenen Gewissenszwang und verstoße drittens gegen die Rechte der Katholiken Preußens auf die für sie bestimmten Unterrichtsanstalten.

Nicht der Staat, sagt Bischof Krementz, sondern ‚die Bischöfe sind die vom Herrn bestellten Verkünder der Glaubenswahrheiten und Richter in Glaubensdifferenzen; ihnen ist die Oberaufsicht und Oberleitung des religiösen Lebens in ihren Diözesen anvertraut. Dieser Grundsatz, der auf dem göttlichen Rechte basiert, ist auch von der weltlichen Gesetzgebung und namentlich von dem allgemeinen preußischen Landrecht anerkannt, . . . und die treue Beobachtung dieses Grundsatzes in Preußen rühmt das Ministerialreskript vom 16. April 1849 mit den Worten: „Niemals haben sich die Staatsbehörden die Befugnis beigelegt, eine seitens des bischöflichen Amtes kraft der demselben beiwohnenden Aufsichts- und Disziplinargewalt ergangene Entscheidung aufzuheben oder gleichsam in höherer Instanz über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu erkennen." Wenn nun aber in dem Erlasse vom 29. Juni d. J. mein Urteil, daß die Glaubenslehre des Dr Wollmann am Gymnasium zu Braunsberg nicht katholisch sei, mit Übergehung der hier einzig möglichen Instanz umgestoßen, seine im Widerspruch mit den Glaubensentscheidungen des rechtmäßigen Lehramtes der Kirche stehenden Anschauungen für richtig, der Besuch des Religionsunterrichtes eines vom Glauben seiner Kirche abirrenden Priesters für alle Schüler obligatorisch erklärt wird, so entscheidet die Staatsbehörde tatsächlich in höherer Instanz über das von mir in Angelegenheiten des katholischen Glaubens

[1] *Siegfried* a. a. O. Nr. 26.

gefällte Urteil, greift in das innere Gebiet der Kirche hinüber und bedient sich einer Aufsichts- und Disziplinargewalt, welche nach den gesetzlichen Bestimmungen nur den Bischöfen der katholischen Kirche zukommt. Es setzt sich so die Staatsgewalt an die Stelle der kirchlichen Autorität zur Richterin in Glaubenssachen. . . .

‚Noch härter aber erscheint dieser Angriff auf den Glauben [zweitens] durch die in derselben Entscheidung enthaltene Bestimmung, daß sämtliche katholische Schüler, welche das Gymnasium zu Braunsberg besuchen wollen, verpflichtet seien, dem Religionsunterricht des Dr Wollmann beizuwohnen. Diese Bestimmung ist ein offener, von dem Gesetze ausdrücklich verbotener Gewissenszwang, eine direkte Verletzung der in Preußen den Katholiken feierlich garantierten Gewissensfreiheit.‘

Nachdem der Oberhirt dies genauer dargelegt und im dritten Punkte seines Hirtenbriefes gezeigt hat, daß auch der stiftungsgemäß katholische Charakter des Braunsberger Gymnasiums die Entfernung eines mit dem katholischen Glauben zerfallenen Religionslehrers verlange, fährt er fort:

‚Geliebte im Herrn! Nachdem ich den Dr Wollmann seit dem 8. Dezember 1870 in verschiedenen, seine Bedenken berücksichtigenden Schreiben zur Umkehr aufgefordert und ihm, da alle Bemühungen und auch ernstere Schritte fruchtlos blieben, vielmehr eine entschieden unkirchliche Gesinnungs- und Handlungsweise sich kundgab, nach einer letzten väterlichen Mahnung unter dem 14. Juni eine peremtorische Frist von zehn Tagen zur Unterwerfung unter das Vatikanische Konzil gesetzt hatte, sah ich mich nach einer am 24. Juni eingelaufenen ablehnenden Antwort in die schmerzliche Notwendigkeit versetzt, unter dem 4. Juli durch richterliches Urteil festzusetzen, daß er der durch das Vatikanische Konzil ausgesprochenen großen Exkommunikation verfallen sei. Dieses Urteil wird am 30. d. M. amtlich publiziert werden.

‚Er ist mithin kein Glied der katholischen Kirche mehr, er ist durch freie und hartnäckige Leugnung ihrer Autorität und ihrer Lehrentscheidungen aus ihrem Verbande ausgeschieden, und diese Ausscheidung ist amtlich konstatiert und verkündigt. Katholische Eltern können nun nicht mehr ohne schwere Versündigung ihre Kinder in den Religionsunterricht eines wegen Abfalls vom katholischen Glauben exkommunizierten Priesters schicken, katholische Schüler können, ohne schwere Schuld und ohne sich den verhängten kirchlichen Strafen auszusetzen, diesen Unterricht nicht mehr be-

suchen. Jene Entscheidung aber verlangt, daß sie Glauben und Gewissen einer ungesetzlichen Forderung opfern sollen! — Fürwahr, die Ministerialentscheidung vom 29. Juni muß jeden wahren Freund des Vaterlandes betrüben, sie hat Millionen treuer katholischer Untertanen mit Schmerz erfüllt. Sie ist ein Angriff auf unser höchstes, teuerstes Gut, unsern heiligen Glauben, sie ist eine Verleugnung der bisherigen preußischen Grundsätze in Behandlung konfessioneller Angelegenheiten, sie ist eine Verletzung der bestehenden Gesetze, der natürlichen und verbrieften Rechte der Katholiken Preußens, sie ist ein verhängnisvoller erster Schritt auf abschüssiger Bahn.'

Schließlich fordert der Bischof seine Diözesanen auf, auch ihrerseits kein Mittel unversucht zu lassen, um die dem katholischen Glauben drohenden Gefahren abzuwenden: ‚Beschwert euch über die Verletzung eures Rechtes und über die Beeinträchtigung eurer Religions- und Gewissensfreiheit in allen Instanzen! . . . Was den Juden und Dissidenten gewährt ist, daß sie an den öffentlichen Schulen keinen mit ihrer religiösen Überzeugung im Widerspruch stehenden Religionsunterricht zu besuchen gehalten sind, das kann uns Katholiken nicht verweigert werden.' —

Die Ministerialentscheidung des 29. Juni eröffnete für die Freiheit der katholischen Religionsübung in der Tat so düstere Aussichten, daß sich die zu Fulda versammelten preußischen Oberhirten entschlossen, unmittelbar an den Stufen des Königsthrones um Abhilfe nachzusuchen. In einer von sämtlichen Bischöfen der Monarchie unterzeichneten Immediateingabe[1] wurde am 7. September 1871 die kaiserlich-königliche Majestät in tiefster Ehrfurcht gebeten, zur Beseitigung der entstandenen Mißhelligkeiten ein weises und gerechtes Wort zu sprechen. Ein der Eingabe beigefügtes Promemoria[2] setzte die katholischen Grundsätze und Anschauungen über die betreffende Frage mit großer Sachlichkeit auseinander, weil, wie die Bischöfe meinten, ‚eine klare Erkenntnis der inneren Glaubens- und Lebensprinzipien der Kirche, eine gerechte Würdigung ihrer ganz religiös-sittlichen Ordnung und ihres Organismus sowie der unveränderlichen Grundsätze ihres Rechtsgebietes' gewiß auch jetzt noch ‚eine Beseitigung des entbrannten Konflikts unschwer herbeizuführen' vermöge.

Aber der von seinem Kanzler übel beratene Monarch erteilte dem Präsidenten der Fuldaer Versammlung, Erzbischof Melchers von

---

[1] *Siegfried* a. a. O. Nr. 27. [2] Ebd. Nr. 28.

Köln, einen sehr ungnädigen Bescheid [1]. ‚Nachdem von den Bischöfen der katholischen Kirche', so hieß es darin, ‚insbesondere aber von Seiner Heiligkeit dem Papste bisher jederzeit anerkannt worden war, daß die katholische Kirche in Preußen sich einer so günstigen Stellung erfreut wie kaum in einem andern Lande, ist es Mir unerwartet gewesen, in einer Eingabe preußischer Bischöfe Anklänge an die Sprache zu finden, durch welche auf publizistischem und parlamentarischem Wege versucht worden ist, das berechtigte Vertrauen zu erschüttern, mit welchem Meine katholischen Untertanen bisher auf Meine Regierung blickten.' Auf das Promemoria antwortete der Kultusminister [2], indem er versuchte, in dem Vorgehen des Konzils bei der Unfehlbarkeitserklärung ‚einen logischen Widerspruch' nachzuweisen, und im übrigen seine früheren Verfügungen aufrecht erhielt. Eine besondere Immediatvorstellung des Bischofs Krementz [3] hatte keinen besseren Erfolg [4].

Die Lage verschlimmerte sich noch, nachdem mit dem 22. Januar 1872 an Stelle des entlassenen Herrn v. Mühler der dem Fürsten Bismarck in allem willfährige Dr Falk das Kultusministerium übernommen hatte. Dieser forderte den Bischof auf [5], die über den Dr Wollmann verhängte Exkommunikation alsbald zurückzuziehen. Dieselbe sei ‚unter Überschreitung der nach preußischem Landrecht gesetzlichen Grenzen der bischöflichen Amtsbefugnis erfolgt'. Wenn der Bischof den dadurch hervorgerufenen Widerspruch gegen die Landesgesetze nicht in geeigneter Weise beseitige und diese Beseitigung nicht zur baldigen Kenntnis seiner Diözesanen bringe, werde die königliche Staatsregierung in die Lage gesetzt sein, ‚die Ew. usw. vom Staate erteilte Anerkennung als Bischof von Ermeland als eine durch das Verfahren Ew. usw. hinfällig gewordene anzusehen und die bisher bestandenen staatlichen Beziehungen zu der durch Ew. usw. geleiteten Diözesanverwaltung nicht fortsetzen zu können'.

Das Ende des langen Schriftwechsels, der sich an diese Aufforderung knüpfte [6] und an dem sich auch Bismarck persönlich beteiligte, war die am 25. September 1872 über Bischof Krementz verhängte Temporaliensperre. Obschon sich der Kultusminister in dem betreffenden Erlasse [7] genötigt sah, das weitgehende Entgegenkommen des Oberhirten, der doch schließlich eher Gott als den

[1] 18. Oktober. — Ebd. Nr. 29.
[2] 25. November. — Ebd. Nr. 32.
[3] 8. Oktober. — Ebd. Nr. 30.
[4] Ebd. Nr. 31.
[5] 11. März 1872. — Ebd. Nr. 60.
[6] Ebd. Nr. 61—73.
[7] Ebd. Nr. 74.

Menschen gehorchen mußte, zu wiederholten Malen anzuerkennen, schloß er mit den Sätzen: ‚Die Staatsregierung vermag zunächst die Verantwortung dafür nicht weiter zu übernehmen, daß aus Mitteln des Staates, dessen Gesetzen Sie sich nicht unbedingt unterwerfen, für Ihren Unterhalt Zahlungen geleistet werden. . . . Die königliche Regierung wird daher die betreffende Zahlung bis auf weiteres einstellen. Der Oberpräsident der Provinz Preußen ist mit der Ausführung dieser Anordnung beauftragt worden.' — So wurde der ausgezeichnete Bischof von Ermeland eines der ersten Opfer des preußischen Kulturkampfes.

Noch vorher freilich hatte der katholische Feldpropst, Bischof Namszanowsky, wegen seiner korrekten Kirchlichkeit Amt und Einkommen verloren. Als nämlich das Kölner Generalkommando den Altkatholiken die Benutzung der Garnisonskirche St Pantaleon gestattete, verbot Bischof Namszanowsky natürlicherweise die fernere Feier des katholischen Gottesdienstes in dieser Kirche. Er blieb bei seiner Entscheidung trotz aller entgegengesetzten Befehle und Drohungen des Kriegsministers Grafen v. Roon. Infolgedessen wurde er am 28. Mai 1872 von seinem Amte suspendiert[1], und am 15. März des folgenden Jahres erklärte ein allerhöchster Erlaß die katholische Feldpropstei bis auf weiteres überhaupt für aufgehoben[2].

Recht bemerkenswert ist schließlich noch, daß auch die am 8. Juli 1871 verfügte Aufhebung der katholischen Abteilung im preußischen Kultusministerium vorzüglich mit der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas begründet wurde. In den Motiven[3] zu der betreffenden königlichen Order war zu lesen: ‚Die Regierung hatte . . . die Angemessenheit einer Änderung in Bezug auf die katholische Abteilung schon vor einer Reihe von Jahren in Betracht gezogen. Nachdem die damaligen Erwägungen zu einem entscheidenden Beschlusse noch nicht geführt hatten, war durch die gegenwärtigen Vorgänge auf dem Gebiete der katholischen Kirche diese Entscheidung zu einer Notwendigkeit geworden. Durch die Beschlüsse des vorjährigen Konzils in Rom sind einerseits die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der Staatsgewalt so wesentlich berührt, anderseits so lebhafte Bewegungen und Zerwürfnisse innerhalb der katholischen Bevölkerung selbst hervorgerufen, daß die Staatsgewalt sich dringender als zuvor veranlaßt finden muß, dafür zu sorgen, daß in Bezug auf die Wahrnehmung ihrer Stellung

---

[1] *Siegfried* a. a. O. Nr. 57. [2] Ebd. Nr. 58. [3] Vom 30. Juni 1871.

zu den katholischen Angelegenheiten ausschließlich und unbedingt staatsrechtliche Gesichtspunkte zur Geltung gelangen. Daß das römische Konzil solche Folgen haben würde, war innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche klar vorhergesehen und vorhergesagt worden. Während die zum Glaubenssatz erhobene Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit an und für sich die Gefahr nahelegt, daß damit auch die Forderung der Unterwerfung der Staaten unter die auch auf das Weltliche und Politische sich erstreckende Herrschaft des römischen Stuhls sich zu gelegener Zeit erneuern werde, sind ferner in dem auf dem Konzil endgültig festgestellten „Syllabus"... Auffassungen und Lehren enthalten, deren ernste Durchführung seitens der katholischen Kirche zu einer Erschütterung aller weltlichen Staatsgewalt unbedingt führen muß.' [1]

So war denn allenthalben in deutschen Landen das Unfehlbarkeitsdogma zur Kriegslosung geworden. Mit einem Eifer, der einer besseren Sache wert gewesen wäre, ergriffen die Regierungen die Gelegenheit, einmal gründlich mit der katholischen Kirche abzurechnen und sie wo möglich in die Fesseln staatlicher Botmäßigkeit zu schlagen. Daß dies nicht gelang, verdankt die katholische Kirche nächst dem göttlichen Schutze an erster Stelle dem entschiedenen Mute ihrer Bischöfe, dann aber auch der unerschütterlichen Treue, womit Klerus und Volk ihre Entscheidungen aufnahmen und trotz aller Bedrängnis und Verfolgung zu dem von ihr verkündeten Glauben standen.

---

[1] Siegfried (a. a. O. Nr. 38) hat nur die Aufhebungsorder. Die Motive dazu teilt mit: *Schulte-Erwitte*, Geschichte des Kulturkampfes in Preußen (Essen 1882) S. 99 ff. — Vgl. C. V. 1611 d.

Neuntes Kapitel.

Klerus und Volk nach dem Konzil.

Die bisher besprochenen unerfreulichen Ereignisse waren die Ausnahme. — Begeisterte Aufnahme der Konzilsbeschlüsse von seiten der Katholiken. — Empfang der heimkehrenden Konzilsväter: — In Frankreich. — Ansprache an den Erzbischof von Sens. — Rede des Bischofs von Fréjus. — In Belgien. — Rede des Erzbischofs von Mecheln. — Begrüßungsadresse des Klerus von Westminster. — In Deutschland und Österreich. — Empfang des Fürstbischofs von Brixen. — In Irland. — Ehrung des Kardinals Cullen. — Erzbischof Mac Hale von Tuam. — Empfang des Erzbischofs Spalding in Baltimore. — Ergebenheitsadressen und öffentliche Glaubensbekenntnisse: — In England und Schottland. — In Deutschland. — Proteste gegen die Erklärung Döllingers. — Die Mainzer Katholikenversammlung. — Dankfeierlichkeiten aus Anlaß der Unfehlbarkeitserklärung: — In Linz. — In Graz. — In Braga und andern Städten Portugals. — In Dublin. — In Quito. — In den Missionsländern. — Proteste gegen den piemontesischen Kirchenraub. — Feier des fünfundzwanzigjährigen Papstjubiläums Pius' IX.

In den vorhergehenden Kapiteln mußten wir die minder freudigen Ereignisse mitteilen, die das Vatikanische Konzil zur Folge hatte. Wer aber danach die Aufnahme der Konzilsbeschlüsse von seiten der Katholiken überhaupt bemessen wollte, würde sich gewaltig irren. Der Abfall vom wahren Glauben, der die Kirche gewiß mehr als eines früher hochgeschätzten Mitgliedes beraubte, blieb doch verhältnismäßig etwas Seltenes. Die Gefahr der Verführung, die zu Anfang namentlich in Deutschland bedrohlich erscheinen mochte, verschwand, sobald auf der einen Seite der wahre Sinn des neuen Dogmas klargestellt wurde und sich auf der andern Seite die wirklichen Absichten der Konzilsfeinde enthüllten. Und wenn verschiedene Staatsregierungen die Unfehlbarkeitserklärung zum erwünschten Anlaß einer mehr oder minder heftigen Kirchenverfolgung nahmen, so ward dieselbe nur der Prüfstein für die echte und reine Glaubenstreue der Katholiken und endete, wie immer im Laufe der Jahrhunderte, nur schon früher als gewöhnlich, mit dem Siege der Verfolgten.

Was wir bisher gesehen haben, war nichts anderes als der zwar bedauerliche, aber doch verhältnismäßig kleine Schatten, den die strahlende Erscheinung der allgemeinen Kirchenversammlung hinter sich zurückließ, es war die Ausnahme, die als das Ungewöhnliche zuerst ins Auge fiel. Von dem Regelmäßigen und Selbstverständlichen, von der freudigen, ja begeisterten Aufnahme, welche die Konzilsbeschlüsse in allen Teilen der Welt bei den Millionen und aber Millionen gläubiger Katholiken, beim Klerus wie bei den Laien fanden, soll nun zum Schlusse berichtet werden. Sie zeigte sich schon gleich bei der Rückkehr der Konzilsmitglieder in ihre heimatlichen Diözesen.

In der Tat, wenn man die frohbewegten Schilderungen liest, die damals über den Empfang der heimkehrenden Bischöfe durch ihre Diözesanen niedergeschrieben wurden, kann man sich kaum eines Gefühls der Rührung erwehren, und mit herzlichem Danke preist man Gottes waltende Güte, die in der Kirche Christi Hirt und Herde durch so innige Bande des Glaubens und der Liebe vereint. Einige Beispiele aus verschiedenen Ländern mögen das Gesagte bestätigen.

Durch die am 19. Juli 1870 an Preußen erfolgte Kriegserklärung und noch mehr durch das Mißgeschick, das durch den Krieg über das ganze Land hereinbrach, wurden zwar die Freudenbezeigungen, mit denen Frankreich die Konzilsbeschlüsse hatte feiern wollen, sehr gestört und vielfach völlig unterdrückt. Wie großartig sich aber die Aufnahme der Unfehlbarkeitserklärung in Friedenszeiten gestaltet hätte, dürfen wir aus den Feierlichkeiten schließen, die trotz des auf den Gemütern lastenden Druckes noch in vielen Diözesen stattfanden [1].

Als die französischen Kirchenfürsten in ihren Residenzen ankamen, trafen sie an der Station das Domkapitel, den Pfarrklerus, die Magistratspersonen, die Seminaristen, die Zöglinge der Lehr- und Erziehungsanstalten und eine große Menge Volkes, die ihrer harrten, und von denen sie unter lauten Freudenrufen, unter den Gesängen der Kirchenhymnen und den Klängen der Musikchöre durch die prächtig geschmückten Straßen zur Kathedrale geleitet wurden. Hier verkündeten sie alsbald von der Kanzel herab die frohe Botschaft der Konzilsentscheidungen. Die feierliche Ablegung des Glaubensbekenntnisses durch die ganze Gemeinde und der tausend-

---

[1] Das Folgende nach der Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 11, p. 724 sgg.

stimmige Gesang des ‚Te Deum' beschlossen den ersten kirchlichen Akt. Meist schon vor oder in der Kirche, sonst aber im bischöflichen Hause feierten ausgewählte Redner die heimgekehrten Oberhirten und verkündeten mit begeisterten Worten das Lob des hl. Petrus und seines unfehlbaren Lehramtes, das in seinen Nachfolgern fortbestehe. Die Bischöfe hinwieder beglückwünschten ihre Diözesanen wegen ihres lebendigen Glaubens und ihrer Anhänglichkeit an die heilige Kirche und sich selbst deswegen, weil sie gewürdigt worden, als berufene Zeugen des katholischen Glaubens bei der Feststellung des neuen Dogmas mitzuwirken.

So geschah es in Aire-sur-l'Adour, wo Bischof Epivent sogar auf den Schultern seines Volkes in den Dom getragen wurde; so in Langres, wo Bischof Guerrin seinen Priestern von der großen Genugtuung berichten konnte, mit welcher der Heilige Vater ihre Unfehlbarkeitsadresse entgegengenommen hatte; so in Belley, in Bourges, Meaux, Sens und vielen andern Städten.

In Sens begrüßte der eben zum Bischof von Tarbes [1] ernannte Msgr Picherot den heimkehrenden Erzbischof Bernadou mit einer Ansprache, worin er unter anderem sagte: ‚Ungeachtet der Erlaubnis, die Eure Gnaden bekommen hatten, in Ihre Diözese zurückzukehren, und ungeachtet des großen Verlangens nach Ihrer Gegenwart, das wir empfanden, wurden wir doch durch die Kunde tief gerührt, daß Sie entschlossen seien, Rom nicht eher zu verlassen, als bis Sie durch Ihr *Placet* feierlich und öffentlich der Wahrheit Zeugnis gegeben hätten. Überhäuft mit Gunstbezeigungen des Heiligen Vaters und voll des Wohlgeruches seiner Segnungen kehren Sie heute in unsere Mitte zurück. Wir sind darüber freudig bewegt, und jubelnden Herzens wünschen wir Ihnen, Monseigneur, und uns zu dieser Ehre Glück. Sie werden für Ihre Priester sein, was der Papst für Sie gewesen, und diese, die Hirten zweiten Ranges, werden hinwieder für ihre Herde sein, was Sie ihnen zu sein geruhen. Das ist die Ordnung der Dinge. Durch Gehorchen lernt man gebieten.'

Der Bischof Jordany von Fréjus dankte in seiner ersten Ansprache an seine Diözesanen Gott dem Herrn dafür, daß er auf dem Vatikanischen Konzil sein Amt als Richter und als Zeuge des Glaubens so glücklich habe erfüllen können. ‚Als Richter', sagte

---

[1] An Stelle des am 30. Januar während des Konzils verschiedenen Bischofs Mascarou-Laurence.

er, ‚habe ich auf Grund der Ergebnisse meines fünfzigjährigen theologischen Studiums die großen Wahrheiten bestätigt, die dem Jahrhundert nottun, und vor allem die der Unfehlbarkeit des römischen Papstes, des Statthalters Christi, so oft er ex cathedra eine den Glauben oder die Sitten betreffende Wahrheit definiert. Als Zeuge aber erklärte ich feierlich im Angesichte Pius' IX. und der Bischöfe der ganzen Welt, daß mein Glaube der nämliche sei wie der meines Klerus und meines Volkes, und der nämliche, den meine Vorgänger auf dem Bischofsstuhle von Fréjus beständig verkündet haben. Jubel erfüllt mein Herz, daß ich bei dieser feierlichen Definition habe mitwirken dürfen, die heute die katholische Welt erfreut und die in den Jahrbüchern der Kirche ewig denkwürdig bleiben wird. Mit dieser Definition hat das Konzil die heilende Hand an eines der großen Übel unserer Zeit gelegt. Indem es in so feierlicher Weise die Vollgewalt der Nachfolger Petri bestätigte, hat es dem Prinzip der Autorität, auf dem das bürgerliche sowohl wie auch das häusliche Glück der menschlichen Gesellschaft beruht, eine unerschütterliche Grundlage gegeben.'

Auch der Erzbischof de La Tour d'Auvergne von Bourges, der Bischof Berteaud von Tulle, der Bischof Roullet de la Bouillerie von Carcassonne u. a. m. erklärten ihren Gläubigen mit herrlichen Worten die Bedeutung des neuen Dogmas und priesen die Vorteile, die sie von demselben für die Kirche erhofften. Doch würde ein näheres Eingehen auf ihre Reden zu weit führen.

Überaus festlich und herzlich war der Empfang, den das katholische Belgien seinen Oberhirten bereitete [1], von denen sich ja mehrere, wie der Bischof Gravez von Namur, der Bischof Faict von Brügge und vor allem der Erzbischof Dechamps von Mecheln in hervorragender Weise an den Konzilsberatungen beteiligt hatten.

Die treffende Ansprache des Mechelner Metropoliten und Primas von Belgien hatte in dem aufs Konzil bezüglichen Teile folgenden Wortlaut:

‚Teuerste Brüder! Neun Monate sind es, seitdem ich euch verließ, und da ich heute, obgleich das Konzil noch nicht vertagt worden ist, mit Erlaubnis des Heiligen Vaters in eure Mitte zurückkehre und euch seinen Segen bringe, welches andere Wort kann ich euch da zurufen, als das Wort unseres Herrn Jesus Christus:

---

[1] Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 11, p. 729 sgg.

„Der Friede sei mit euch!“ — Der Friede! Aber ist das die Zeit, um vom Frieden zu reden? Ja, meine Brüder, es ist die Zeit, vom Frieden zu reden, ganz sicher ist es die Zeit, weil ich in diesem Augenblicke von Rom heimkehre und wieder in eure Mitte trete. Meine Rückkehr von Rom verlangt, daß ich vom Frieden rede, denn alle Mühen, denen sich in dieser Zeit die um ihr Haupt versammelte, lehrende Kirche unterzieht, sind Bemühungen um den Frieden und werden Früchte des Friedens tragen. Die Quelle aller Friedensstörungen ist der Irrtum. Indem das Konzil also die Wahrheit verkündet, beschenkt es die Welt mit der wahren Quelle alles Friedens und alles Heiles: *Veritas liberabit vos!* Ihr werdet das schon deutlich erkannt haben, als ihr die beiden Lehrdekrete laset, die der Heilige Stuhl bisher sacro approbante concilio verkündet hat.

‚Das erste bezieht sich auf die in den letzten Zeiten verbreiteten Irrtümer und besonders auf jenen, der der Ursprung aller übrigen ist, indem er behauptet, daß die beiden Gewalten, welche doch Gott durch die Bande des Friedens miteinander verbunden wissen wollte, Vernunft und Glaube, sich feindlich gegenüberstehen. Darum stellt also die erste Konstitution des Vatikanischen Konzils die Grundsätze auf für die Eintracht zwischen Glauben und Wissenschaft, und sie tut es mit jener unwiderstehlichen Klarheit, die alle Augen, welche das Licht lieben, mit heller Freude erfüllt.

‚Das zweite Lehrdekret zerstreut die Wolken, welche sich seit dem großen abendländischen Schisma über die Glaubensregel selbst ausbreiten wollten, über die göttliche Verfassung der Kirche und über jene lebendige Autorität, die Jesus Christus zum Schutze der geoffenbarten Wahrheit eingesetzt und der er zur Bewahrung dieses heiligen Depositums seinen unfehlbaren Beistand bis ans Ende der Zeiten verheißen hat. Das Konzil hat getan, was es nicht unterlassen konnte. Nach dem Konzil von Trient hatten diese Wolken, von denen ich sprach, in einer vielgenannten Formel feste Gestalt angenommen. Obschon mehrmals gebrandmarkt, war diese Formel doch bisher noch nicht endgültig verurteilt worden. Das erste allgemeine Konzil, das nach 1682 gefeiert wurde, konnte nicht stillschweigend daran vorübergehen. So hat es denn gesprochen, und alle Wolken sind verschwunden, und alle Stürme, welche die Gemüter aufregten, haben sich gelegt, dank der Verkündigung des Glaubenssatzes, der so alt und so allgemein ist wie die Kirche selbst, des Glaubenssatzes von der höchsten Lehrautorität des hl. Petrus und seiner Nachfolger bei feier-

lichen Definitionen in Sachen des Glaubens und der Sitten und bei Verurteilung der entgegenstehenden Irrtümer. — So, meine Brüder, ist es wieder Friede geworden in den Gemütern.‘

Auf den nahenden religiösen Frieden war auch die Begrüßungsadresse gestimmt, die der Klerus von Westminster seinem Oberhirten überreichte. In Ausdrücken ehrfurchtsvoller Bewunderung wurden die großen Verdienste hervorgehoben, welche Erzbischof Manning sich um das Zustandekommen der Definition erworben hatte. Nach einem Akte vollster Unterwerfung unter die Entscheidungen des Konzils hieß es dann von der päpstlichen Unfehlbarkeit insbesondere: ‚Wir hoffen, daß sie in wirksamer Weise zur Befestigung des Friedens in der Kirche beitragen werde, indem sie die inneren Streitigkeiten beseitigt und durch aufrichtige Ergebenheit gegen den Stellvertreter Christi die Herzen aller Katholiken innig aneinanderschließt.‘ [1]

Doch nicht bloß in England und Belgien, sondern überhaupt in allen Ländern waren gerade diejenigen Konzilsväter der Gegenstand der lebhaftesten Huldigungen, welche sich an der Beratung und Abfassung der Konstitution am meisten und nächsten beteiligt hatten. Das konnte man besonders in Deutschland und Österreich beobachten, wo die bekannten Mitglieder der Glaubensdeputation Bischof Senestréy von Regensburg, Bischof Martin von Paderborn, Fürstbischof Gasser von Brixen und der Sekretär des Konzils Bischof Feßler von St Pölten die ganz unwillkürlich hervorbrechende Liebe und Bewunderung ihres gläubigen Volkes erfuhren.

Über die Heimkehr des Fürstbischofs von Brixen erzählt sein Biograph [2]: ‚Bei dieser seiner Ankunft wurde er mit einem Jubel empfangen, der sich nicht beschreiben läßt. Auf dem Bahnhofe drängte sich die Volksmenge in freudigster Aufregung so zu ihm hin, daß er nur mit großer Mühe den Wagen erreichen konnte. Das Krachen der Böller trug die Kunde der erfolgten Ankunft über Hügel und Tal, und bevor der Fürstbischof das bischöfliche Palais erreichte, gaben viele Hunderte von Freudenfeuern auf allen Hügeln und Bergen, soweit das Auge reichte, der Freude des Volkes ringsum einen herrlichen Ausdruck. Mit gleicher Freude begrüßte Klerus und Volk der ganzen Diözese den zurückgekehrten Oberhirten. Die über

[1] Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 11, p. 602.

[2] *J. Zobl,* Vinzenz Gasser (Brixen 1883) S. 496 f.

die ganze Diözese verzweigten katholischen Vereine sprachen in zahlreichen Adressen, die in den folgenden Wochen ihm zukamen, die glaubenstreue Annahme der Glaubenserklärungen des Vatikanischen Konzils mit freudenvoller Begeisterung aus.'

Einem andern hervorragenden Deputationsmitgliede, dem Kardinal Cullen von Dublin, hatten noch am Tage der Unfehlbarkeitserklärung selbst viele Bischöfe aus Irland und den englischen Kolonien, die sich alle als Söhne des hl. Patrick mit ihm verbunden fühlten, zu Rom ihre Huldigung dargebracht. Sie versammelten sich am Abend jenes Tages in der Wohnung des Kardinals, dem irischen Kolleg, wo der Erzbischof Mac Gettigan von Armagh folgende Ansprache verlas:

,Seiner Eminenz, dem Kardinal Cullen, Erzbischof von Dublin, Primas von Irland. — Eminenz! An diesem für die Geschichte des Vatikanischen Konzils so denkwürdigen Tage bringen wir unterzeichnete Erzbischöfe und Bischöfe, Vertreter des irischen Stammes, Ew. Eminenz in aller Ehrfurcht unsere herzlichsten Glückwünsche dar für die Verteidigung der Rechte des Heiligen Stuhles und der diesbezüglichen Traditionen der irischen Kirche, welche Sie in der Konzilsaula auf so glänzende und so glückliche Weise geführt haben. Ew. Eminenz waren bei jener Gelegenheit in der Tat der Vertreter des Glaubens und Fühlens des irischen Volkes, und wir sind stolz auf die glänzende Art und Weise, in welcher Sie öffentlich davon Zeugnis gegeben haben.'[1]

Den Ovationen seiner treuen Diözesanen entzog sich Kardinal Cullen dadurch, daß er zu einer unerwarteten Stunde wieder in Dublin eintraf. Dagegen empfing das Volk von Cashel seinen Erzbischof Leahy, der ebenfalls in der Glaubensdeputation gearbeitet hatte, nach den überkommenen Nachrichten fast mit der gleichen lebhaften Herzlichkeit wie die guten Tiroler ihren Fürstbischof empfangen hatten. Derselbe Jubel herrschte in Galway, Down, Limerick und andern irischen Bischofssitzen[2].

Als Erzbischof Mac Hale, der auf dem Konzil bekanntlich ein Definitionsgegner gewesen war[3], in seiner Residenz von Tuam in Westirland eintraf — bei dieser Gelegenheit wurden ihm die Pferde ausgespannt und sein Wagen unter den Rufen des cead mille failthe! (= tausendmal willkommen!) vom Volke im Triumph

---

[1] Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 11, p. 603. [2] Ibid.
[3] S. oben S. 402. 604.

zur Kathedrale gezogen —, zeigten sich die Gläubigen auch hier voller Begeisterung für die eben gefällte Glaubensentscheidung und für den Heiligen Vater Pius IX., den ersten Papst, wie der Festredner sagte, der den Ruhm habe, durch die Stimme der Kirche für unfehlbar erklärt worden zu sein. Die Begeisterung stieg noch, als dann der Erzbischof von der Freiheit und der Liebe sprach, womit die Verhandlungen auf dem Konzil geführt worden seien, und erklärte, daß sich die Opposition der Minoritätsbischöfe keineswegs auf die Lehre, sondern einzig und allein auf die Opportunität der Definition bezogen habe [1].

Aber wir würden kein Ende finden, wollten wir alle weiteren Berichte, die uns über den Empfang der Konzilsväter in ihren Diözesen gerade vorliegen, auch nur mit kurzen Worten wiedergeben: über den Empfang des Erzbischofs Doimo-Maupas in Zara in Dalmatien [2], des Bischofs Scandella in Gibraltar [3], des Bischofs Mac Kinnon in Arichat in Neuschottland [4] usw. Nur die großartige religiöse Kundgebung möge noch erwähnt werden, die zu Ehren des Erzbischofs Spalding von Baltimore stattfand.

Kurz vor dem 18. Juli hatte derselbe in Rom eine Adresse seines Marylander Klerus empfangen, worin es hieß: ‚Es gibt in Ihrer Diözese keinen einzigen Priester, sei er Weltgeistlicher oder Ordensmann, der sich nicht seines Bischofes rühmte wegen der Stellung, die er auf dem Konzil in der Unfehlbarkeitsfrage eingenommen hat. . . . Wenn ganz Amerika Ursache hat, stolz auf den Mann zu sein, der in so würdiger Weise den ersten Posten unter seinen Prälaten einnimmt, so hat der Ihnen unmittelbar untergebene Klerus noch viel mehr Grund, seine freudigen Gefühle zum Ausdruck zu bringen. So oft wir in Zukunft hören werden, daß durch die unfehlbare Autorität der Kirche die Unfehlbarkeit der Nachfolger Petri ausgesprochen wurde, ein Dogma, welches Jesus Christus selbst schon vor achtzehnhundert Jahren kundgegeben hat, so oft werden wir uns auch des eifrigen und tätigen Anteils rühmen können, den unser Erzbischof an der Definition dieses Dogmas nahm, dessen Verkündigung — das ist unsere feste Überzeugung — der katholischen Religion in der ganzen Welt einen mächtigen Antrieb und neue Lebenskraft verleihen wird.‘ [5]

---

[1] Civiltà cattolica Ser. 8, vol. 1, p. 69 sg.
[2] Ibid. Ser. 7, vol. 11, p. 606 sg. [3] Ibid. p. 734 sg.
[4] Ibid. Ser. 8, vol. 1, p. 70 sgg. [5] Ibid. p. 72.

Als nun der Erzbischof am 10. November 1870 wieder in Baltimore eintraf, ,erschienen nicht weniger als fünfzigtausend Menschen, um ihn in der Heimat willkommen zu heißen. Im Augenblick seiner Ankunft donnerten die Kanonen, und die Glocken aller katholischen Kirchen begannen ihr Festgeläute. Die katholischen Vereine zogen mit fliegenden Fahnen und im Schmucke ihrer verschiedenfarbigen Bundeszeichen dem offenen Wagen des Erzbischofs vorauf zur Kathedrale. Die Straßen, durch welche der Zug seinen Weg nahm, prangten im Festschmucke, und all die fröhlichen Gesichter, die aus den Fenstern ihren Gruß entgegenwinkten, zeugten von der Freude, mit welcher aller Herzen dem geliebten und verehrten Oberhirten entgegenschlugen. Die Bürgersteige waren dicht besetzt, und weit um die Kathedrale herum harrte eine große Volksmenge auf die Prozession.

,In der Begrüßungsrede lieh Richter Mason den Gefühlen der Dankbarkeit . . . und des gerechten Stolzes Ausdruck, womit die Haltung des Erzbischofs auf dem Konzil die Katholiken Marylands erfüllt hatte. . . . Im Namen des Klerus sprach Father Coskery:

,„Hochwürdigster und geliebter Vater“, sagte er, „Ihre Kinder, Klerus wie Laien, begrüßen mit Jubel ihren heimkehrenden Erzbischof, auf den wir wahrlich mit Recht stolz sein können, wenn je eine treu ergebene Herde Grund hatte, auf ihren Oberhirten stolz zu sein. Das Zeugnis der ganzen katholischen Welt vereinigt sich mit dem unsrigen und verbürgt es uns, daß wir nicht etwa bloß die Sprache kindlicher Liebe und Eitelkeit, sondern auch die der Wahrheit und der dauernden geschichtlichen Tatsachen reden, wenn wir behaupten, daß unter all den glänzenden Lichtern, die so hell auf dem großen Vatikanischen Konzil erstrahlten, es nur wenige gegeben hat, die in der Erfüllung jener bischöflichen Pflicht, „zu erleuchten in den göttlichen Dingen jeden, der in diese Welt kommt“, mehr getan haben als unser eigener Erzbischof.‘ [1]

So feierte das katholische Volk seine Bischöfe, die auf dem Vatikanischen Konzil für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eingetreten waren. Aber noch auf manch andere Weise gab es seine Anhänglichkeit an Papst und Kirche und seinen lebendigen Glauben an die von ihnen verkündeten Wahrheiten zu erkennen.

Wie zu Anfang und während des Konzils aus aller Welt Bittgesuche um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in Rom

---

[1] *J. L. Spalding* l. c. p. 432 ff.

eingelaufen waren[1], so erklärten jetzt Priester wie Laien dem Heiligen Vater in Rom oder den Bischöfen in den verschiedenen Diözesen durch zahlreiche Adressen u. dgl. ihre gläubige Unterwerfung unter die Konzilsdekrete.

Wir erwähnen nur jene Huldigungsadresse, welche von nicht weniger als 839 Priestern aus England und Schottland unterzeichnet war[2].

Unter den deutschen Priestern hatte Döllingers frevelmütige Rede: ‚Tausende im Klerus . . . denken wie ich und halten die neuen Glaubensartikel für unannehmbar'[3], einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen, der alsbald eine wahre Springflut von Protesten und öffentlichen Glaubensbekenntnissen zur Folge hatte. An ihrer Spitze erschien die ‚Offene Erklärung der katholischen Pfarrer der Haupt- und Residenzstadt München an ihre Pfarrangehörigen' vom 13. April 1871, worin dieselben die ‚ungeheuerliche Beschuldigung' des Stiftspropstes zurückwiesen. seine grundlosen Insinuationen widerlegten und beteuerten, daß sie sich als katholische Christen, als katholische Priester, ja sogar als Staatsangehörige für verpflichtet erachteten, gläubig an den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils festzuhalten und sie ihren Pfarrangehörigen als echt katholische Lehre vorzutragen[4]. Daran schlossen sich Zustimmungserklärungen vom Klerus der Diözese Regensburg[5], vom Kuratklerus der Stadt Bamberg[6] und von fast dem gesamten Klerus der Erzdiözese München-Freising, desgleichen vom Klerus der Diözesen Augsburg, Passau, Eichstätt, Würzburg, Speier, Freiburg, Rottenburg, Mainz, Fulda, Limburg, der Erzdiözese Köln, der Diözesen Trier, Paderborn, Münster, Osnabrück, Hildesheim, Breslau und aus den Nordischen Missionen[7].

Als die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands nach einer zweijährigen, durch den Krieg ver-

---

[1] S. Erster Band, S. 48. 151. 436. 447; Zweiter Band, S. 135. 513. 566 ff. 670 ff.; Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 10, p. 98 sg. 234 sg. 747; vol. 11, p. 100 sg. 222 sgg. 357 sg. 359 sg. 604 sg.

[2] Ibid. p. 360.

[3] Erklärung vom 28. März 1871. S. oben S. 625.

[4] Aktenstücke usw. S. 200 ff., Aktenstück LXXIV.

[5] Ebd. S. 204 ff., Aktenstück LXXV.

[6] Ebd. S. 206 ff., Aktenstück LXXVI.

[7] Ebd. S. 208—217, Aktenstück LXXVII.

schuldeten Pause im September 1871 wieder in Mainz zusammentrat, nahm auch sie folgendes schöne Glaubensbekenntnis unter ihre Beschlüsse auf:

,Von unerschütterlichem Gehorsam gegen das kirchliche Lehramt geleitet und in kindlicher Liebe mit ihrem Oberhirten vereinigt, bekennen die Mitglieder der einundzwanzigsten Generalversammlung ihren freudigen Glauben an das Dogma des unfehlbaren Lehramtes des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten, wie solches von dem heiligen ökumenischen Vatikanischen Konzil erklärt worden ist.

,Mit Abscheu weisen wir die abgeschmackten Entstellungen dieses Dogmas, namentlich die Behauptung zurück, daß die auf dem Vatikanischen Konzil ausgesprochene Lehre und folglich unser katholischer Glaube in Widerspruch stehe oder jemals in Widerspruch treten könne mit dem der weltlichen Obrigkeit gebührenden Gehorsam und der dem Vaterlande schuldigen Treue. Zugleich sprechen wir die Zuversicht aus, daß diese von Anbeginn der Kirche bewahrte, von Gott geoffenbarte Wahrheit von der göttlichen Vorsehung in unserer Zeit hervorgezogen wurde, um die Kraft der Kirche zu mehren, die Einheit der Christen zu stärken und allen irrenden Menschen zum Leitstern zu dienen.

,Von tiefer Hochachtung erfüllt gegen die Würde der Wissenschaft und die ihr von Gott gegebene Aufgabe, beklagt die Generalversammlung aufs innigste die schweren Verirrungen, welche eine Anzahl deutscher Gelehrten zum Ungehorsam gegen die Autorität der Kirche geführt haben. Möge die Wunde, welche die Kirche erlitten, durch Gottes Barmherzigkeit zum Anlaß werden, daß die tiefen Schäden einer verirrten Wissenschaft, welche mit Unrecht den Namen der deutschen Wissenschaft ausschließlich für sich in Anspruch nimmt, erkannt und durch Pflege einer wahren katholischen Wissenschaft in Deutschland geheilt werden.' [1] — Das waren in der Tat die Gesinnungen und Herzenswünsche aller guten deutschen Katholiken.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen auch die zahllosen kirchlichen Dankfestlichkeiten, die überall aus Anlaß der Unfehlbarkeitserklärung abgehalten wurden.

Eine gewisse Berühmtheit erlangte die Proklamationsfeier, die der ehrwürdige Bischof Rudigier bereits am 31. Juli in Linz ver-

[1] Katholik 1871, II, 382 f.

anstaltete. Unter dem Vortritt des gesamten Domkapitels begab er sich in feierlichem Zuge vom Dome durch die Straßen der Stadt zur Pfarrkirche und verkündete hier vor einer großen Volksversammlung das Dogma der Unfehlbarkeit[1].

Am gleichen 31. Juli nahm auch der Fürstbischof Zwerger von Seckau-Graz trotz seiner sehr angegriffenen Gesundheit persönlich unter großer Feierlichkeit die Verkündigung der Konzilsbeschlüsse vor und klärte seine Gläubigen in einer herrlichen Predigt über die wahre Bedeutung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf[2].

Noch früher hatte eine großartige Unfehlbarkeitsfeier in der altehrwürdigen Metropole Portugals, in Braga, stattgefunden. ‚Braga', so konnte die portugiesische Konzilszeitschrift ‚Echo de Roma' im Augusthefte mit berechtigtem Stolze schreiben, ‚Braga ist immer mit gutem Beispiel voran. So war auch am 19. Juli kaum das Telegramm aus Rom eingetroffen, das die geschehene Definition meldete, als sofort alle Glocken der Stadt ihr Festgeläute anhoben und die öffentlichen Freudenkundgebungen begannen, die erst am Abend mit einer allgemeinen Beleuchtung endeten. Am folgenden Tage beschloß eine große Katholikenversammlung, eine gemeinsame Adresse an den Papst zu richten, und sandte ein Glückwunschtelegramm an den Kardinalstaatssekretär Antonelli, welches dem Heiligen Vater überreicht, von diesem dankend angenommen und mit seinem Segen erwidert wurde. Am 25. Juli war feierliches *Te Deum* in der Kathedrale, das der hochw. Erzbischof [da Moura, der Primas von Portugal, der durch sein hohes Alter am Besuche des Konzils verhindert worden war] persönlich intonierte und welchem nicht nur eine große Menge Volkes, sondern auch viele hohe Magistrats- und Militärpersonen beiwohnten. Am Abend wiederum Beleuchtung, Konzerte und andere Kundgebungen der allgemeinen Freude.

‚Ähnliche Feste wurden in Cervaẽs, Thibaẽs, Arcos usw. veranstaltet, ebenso auf der Villa des englischen Kollegs bei Lissabon, in Luz und Campolide. Auch in Porto rüstet man sich, wie wir hören, zu einer feierlichen Dankbezeigung. Endlich hat sich in unserer Hauptstadt ein eigenes Komitee gebildet, um aus

---

[1] *Friedberg,* Aktenstücke S. 154. Vgl. *Meindl,* Leben und Wirken des Bischofs F. J. Rudigier II (Linz 1892), 76 ff.

[2] *v. Oer,* Fürstbischof Zwerger (Graz 1897) S. 251. Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 11, p. 733 sg.

demselben Grunde eine religiöse Kundgebung in die Wege zu leiten, zu deren Abhaltung der 18. August festgesetzt worden ist.‘ So das portugiesische ‚Echo de Roma‘ [1].

In Dublin nahmen die kirchlichen Dankfestlichkeiten, an denen sich außer dem Kardinalerzbischof nicht weniger als achtzehn andere Bischöfe beteiligten, volle drei Tage in Anspruch [2].

Eine besondere Erwähnung verdient die zu Quito in Ecuador am 18. September abgehaltene Dankfeier, weil sie durch die offizielle Teilnahme des Präsidenten der Republik, des ausgezeichneten Don Garcia Moreno, der ja von Anfang an dem Vatikanischen Konzile seine herzlichsten Sympathien entgegengebracht hatte [3], auch eine gewisse staatliche Bedeutung erhielt [4].

Doch genug. Wollten wir die erschöpfende Aufzählung jener Kirchenfeste unternehmen, so müßten wir nichts Geringeres versuchen, als ein Blatt aus der damaligen Zeitgeschichte jeder Stadt, jedes Dorfes, ja jeder Pfarrkirche auf der ganzen weiten Welt mitzuteilen, und auch dann würde unser Bericht nicht vollständig sein. Denn auch der einsamste Missionär im fernen Heidenlande hat es sich nach dem 18. Juli wohl nicht nehmen lassen, in seiner ärmlichen Kapelle Gott für die glückliche Lösung der großen Frage mit seinen Neubekehrten ein Danklied anzustimmen [5].

Rechnet man endlich zu allem Gesagten noch die geradezu elementaren Kundgebungen, welche nach dem piemontesischen Kirchenraube in Europa, in Nord- und Südamerika, in Australien und Asien mit wahrhaft erschütternder Gewalt erfolgten, die Protestschreiben eines Episkopats der ganzen Welt, die Bittprozessionen und Wallfahrten, welche tausend und abertausend katholische Männer jeden Standes und jeden Ranges für das Wohlergehen des Heiligen Vaters veranstalteten, die großartige Entfaltung katholischer Frömmigkeit und katholischen Gebetseifers in allen Schichten des Volkes, die Geldspenden, die dem im Vatikan gefangenen Oberhaupt der Kirche durch Deputationen aus allen Ländern zugleich mit der Versicherung innigster und treuester Ergebenheit zu Füßen gelegt wurden [6], und

---

[1] Civiltà cattolica Ser. 7, vol. 11, p. 605 sg.

[2] 11.—13. September. Ibid. Ser. 8, vol. 1, p. 73.

[3] S. Erster Band, S. 148.

[4] Civiltà cattolica Ser. 8, vol. 1, p. 73.

[5] Vgl. Zweiter Band, S. 314 ff.

[6] S. Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria-Laach. Neue Folge. Heft 11 (1871), 84 ff.

die Wiederholung und, man möchte sagen, die Verdoppelung all dieser Beweise von Verehrung und Liebe beim fünfundzwanzigjährigen Papstjubiläum im folgenden Jahre (1871): so wird man gestehen müssen, daß wohl selten der katholische Erdkreis eine größere Einigkeit des Glaubens und Strebens bewiesen hat als nach dem Vatikanischen Konzile, und daß vielleicht niemals ein Nachfolger Petri auf dem römischen Stuhle die Zuneigung und das Vertrauen seiner ganzen, großen, ihm von Christus anbefohlenen Herde in höherem Grade besessen hat als der unfehlbare Papst Pius IX.

Schluß.

Rückblick. Gottes Vorsehung über dem Konzil.

In der allgemeinen Vatikanischen Kirchenversammlung wird jedermann, der Gläubige wie der Ungläubige, das bedeutendste kirchliche Ereignis des 19. Jahrhunderts erkennen müssen. Aber das erleuchtete Auge des Katholiken erblickt darin noch etwas mehr. Ihm kann das besondere Walten der göttlichen Vorsehung nicht entgehen, welche hier die Dinge zu einem Ende führte, an das auch die zunächst Beteiligten von vornherein wohl nicht gedacht hatten.

Schwerlich ist ein anderes Konzil in gleich umfassender, eingehender und zielbewußter Weise vorbereitet worden, wie das Vatikanische.

Kaum hatte Papst Pius IX. am 6. Dezember 1864 zum erstenmal von seinem großen Plane gesprochen, als auch schon die Arbeiten zu dessen Verwirklichung begannen und fünf Jahre lang in fast ununterbrochener Folge bis zum 8. Dezember 1869 weitergeführt wurden.

Die Kardinäle setzten auf den Wunsch des Papstes in ausführlichen Gutachten ihre Ansichten über die Bedürfnisse der Zeit und die auf dem Konzile zu behandelnden Gegenstände auseinander. Bischöfe verschiedener Nationen wurden in gleicher Weise aufgefordert, sich über die Punkte aus Lehre und Disziplin zu äußern, die sie von der künftigen Kirchenversammlung beraten wissen wollten. Am 9. März 1865 eröffnete die aus den hervorragendsten Kardinälen gebildete ‚besondere, dirigierende Kongregation für die Angelegenheiten des zukünftigen allgemeinen Konzils‘ (die Zentralkommission) ihre Sitzungen, in welchen bis zum letzten Monat der Vorbereitungszeit alle Fragen erörtert und entschieden wurden, die mit den äußeren Verhältnissen und der inneren Gestaltung der großen Synode irgendwie zusammenhingen. Wie durch die Zentralkommission die Formalien in mustergültiger Weise geregelt wurden, so arbeiteten in fünf weiteren Kommissionen ausgesuchte Theologen, Kanonisten und

Praktiker aus dem Welt- und Ordensklerus der verschiedensten Länder an der Herstellung von Entwürfen für zahlreiche Lehr- und Disziplinardekrete, worin die von den Kardinälen und Bischöfen bezeichneten Stoffe den Konzilsvätern zur Beratung vorgelegt werden sollten.

Die Frucht ihrer angestrengten Bemühungen waren zunächst drei umfassende dogmatische Schemata.

Das Schema *De doctrina catholica* handelte nach einer wohlbegründeten Verurteilung des Materialismus, des Pantheismus und des absoluten Rationalismus zunächst in der ‚Erklärung der katholischen Lehre gegen die Grundsätze des Semirationalismus' von der übernatürlichen Offenbarung, vom göttlichen Glauben und von dem Verhältnis zwischen Wissenschaft und Glauben. Daran schloß sich in der ‚Erklärung der katholischen Lehre gegenüber den auf besondere Dogmen bezüglichen Irrtümern' die Lehre von Gott und Schöpfung, von Menschwerdung und Erlösung. Die beiden letzten Abteilungen befaßten sich mit dem natürlichen und dem übernatürlichen Zustand des Menschen. Die erste enthielt die Lehrsätze über die Einheit des Menschengeschlechtes und über das Wesen der Seele als ‚forma corporis humani'. Die zweite zerfiel in die Kapitel von der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen, von dem Sündenfalle und den ewigen Höllenstrafen und von dem Wesen und der Notwendigkeit der uns durch Christus verdienten übernatürlichen Gnade [1].

Das folgende dogmatische Schema trug die Überschrift *De Ecclesia Christi.* Es zerfiel in drei Hauptteile. Der erste derselben: ‚Von der Kirche in sich betrachtet', behandelte in vier Titeln die Natur, die Eigenschaften, die besondern Vorzüge und die Gewalten der Kirche. Der zweite: ‚Von dem sichtbaren Haupte der Kirche', enthielt die Lehren vom Primate und der weltlichen Herrschaft des Heiligen Stuhles. Der dritte: ‚Von dem Verhältnis der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft', stellte die Grundsätze auf über das gute Einvernehmen zwischen beiden, über die dem Staate nach katholischer Lehre zukommenden Rechte und Pflichten und über die besondern Rechte der Kirche in Bezug auf Erziehung und Unterricht, auf die öffentliche Profession der evangelischen Räte und auf die zeitlichen Kirchengüter [2].

Das letzte, ebenfalls hochbedeutsame dogmatische Schema *De Matrimonio christiano* handelte von der Würde und Natur der christ-

---

[1] Vgl. C. V. 507 a sqq. [2] Vgl. ibid. 567 b sqq.

lichen Ehe, von der Gewalt der Kirche in Bezug auf die Ehe und von den Mischehen.

An die dogmatischen reihten sich nicht weniger als achtundzwanzig disziplinäre Schemata, in denen die wichtigsten Punkte des kanonischen Rechts und der christlichen Sitte zur Darstellung kamen: Über Bischöfe, Synoden, Kapitel, Pfarrer, Kleriker und Seminarien; über Predigt, katechetischen Unterricht und Spendung der Sakramente; über Ehehindernisse, gemischte Ehen und Zivilehe; über die Verbesserung der Sitten gegenüber den Hauptschäden der modernen Gesellschaft; über die Heiligung der Sonn- und Feiertage, Fasten und Abstinenz; über Duell und Selbstmord; über Magnetismus, Spiritismus und geheime Gesellschaften waren darin die entsprechenden kirchlichen Normen unter kluger Berücksichtigung der Zeitverhältnisse zu erneuter Prüfung und Feststellung dargelegt.

Achtzehn Schemata befaßten sich mit den Angelegenheiten der Ordensleute. Endlich berücksichtigten noch zwei Schemata ‚Über die Riten' und ‚Über die apostolischen Missionen' diejenigen besondern Verhältnisse der orientalischen Kirchen und Missionen, welche in den Bestimmungen über die Kirchendisziplin und die Regularen keine allgemeine Regelung hatten finden können[1].

Das war in der Tat eine Vorbereitung der kommenden konziliarischen Verhandlungen, wie sie früheren Kirchenversammlungen nicht geboten worden war. Die Bischöfe, deren freie Beratung dadurch nach Möglichkeit gefördert und erleichtert, aber in keiner Weise beschränkt und beeinträchtigt werden sollte, mußten — das wird jedes unbefangene Urteil zugeben — dem Heiligen Vater für seine umsichtige Fürsorge in hohem Maße dankbar sein und sind es ja auch zum allergrößten Teile mit voller Aufrichtigkeit gewesen.

Aber ‚der Mensch denkt, und Gott lenkt'! — Von all jenen sorgfältig ausgearbeiteten Entwürfen sind überhaupt nur sechs zur Verhandlung gekommen, und am Ende sind nur von zweien verhältnismäßig recht kleine Teile zu wirklichen Konzilsdekreten erhoben worden. Was dagegen den allgemeinen Kirchenrat vom ersten Augenblicke seines Zusammentrittes bis zu seiner Auflösung tatsächlich fast allein in Anspruch genommen hat, das hatte in keinem der vielen Entwürfe gestanden, das hatte man in Rom gar nicht der Beratung der Konzilsväter unterbreiten wollen.

---

[1] Vgl. den Index Schematum, Erster Band, S. 431 ff.

Eines steht heute zweifellos fest: daß nämlich die Unfehlbarkeitsfrage von außen her in die Konzilsverhandlungen hineingetragen worden ist. Aber von dem Augenblicke an, da Mitte 1868 der Plan des Dekans der Pariser theologischen Fakultät, Msgr Maret, bekannt wurde, mit Rücksicht auf das bevorstehende Konzil ein Werk über das Verhältnis des Papstes zum Episkopat und über die päpstliche Unfehlbarkeit zu veröffentlichen, erfaßte die sog. gebildeten Kreise allenthalben, besonders aber in Frankreich und Deutschland, eine derartige geistige Erregung, machten in Frankreich die letzten Freunde des Gallikanismus und in Deutschland die zielbewußten Vertreter und mehr noch die, vielleicht, unbewußten Anhänger des Rationalismus solche Anstrengungen, jene Lehre, die schon seit langem in dem Glaubensbewußtsein der großen Mehrzahl der Katholiken eingewurzelt war, herabzusetzen und als unbegründet, unsinnig und gefährlich hinzustellen, daß den berufenen Wächtern der geoffenbarten Wahrheit die dringende Pflicht erstand, nun auch ihrerseits ungesäumt dieser Frage näher zu treten und der hochgradigen Verwirrung der Geister und der daraus für die Gläubigen erwachsenden Gefahr durch ihren höchsten Urteilsspruch ein für allemal ein Ende zu bereiten.

Der vielberegte Civiltà-Artikel, dem von den Minoritätsmitgliedern in- und außerhalb des Konzils so gerne die Schuld an dem ganzen ‚Unfehlbarkeitskampfe' zugeschoben wurde, erschien erst, als der Kampf bereits im Gange war. Doch soll nicht geleugnet werden, daß er und noch mehr die, bisweilen ziemlich überschwenglichen, Univers-Artikel der Bewegung neuen Zündstoff boten und jedenfalls dazu beitrugen, ‚die Gedanken vieler Herzen offenbar zu machen'.

Als daher Anfang Dezember 1869 die Bischöfe in Rom eintrafen, war es allen klar, daß die große Frage, obschon sie in dem vom Papste vorgezeichneten Programme fehlte, nicht mehr weiter umgangen werden konnte. Erzbischof Dechamps, der am Weihnachtstage den ersten Antrag auf Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit stellte, brauchte keinen Widerspruch zu fürchten, wenn er zur Begründung auch auf die Tatsache hinwies, daß die entgegenstehenden Lehren gerade jetzt von den Dächern verkündet würden. Wie Dechamps dachte die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter, was in ihrer bereits am 30. Dezember in Zirkulation gesetzten Gesamtpetition zum deutlichen Ausdrucke kam.

Aber am Ziele war die Majorität noch lange nicht. Obschon auch Papst Pius IX. sehr bald seine definitionsfreundliche Gesinnung

zu erkennen gab, so traten doch ihren Bestrebungen von einer andern Seite Hindernisse in den Weg, die zu gewissen Zeiten fast unüberwindlich erscheinen mußten.

Bei einer Reihe von französischen, deutschen und österreichisch-ungarischen Bischöfen hatten nämlich die in der Heimat ausgebrochenen Unfehlbarkeitswirren den völlig entgegengesetzten Eindruck hervorgerufen. Diese Konzilsmitglieder wurden dadurch entweder in einer schon vorhandenen Abneigung gegen die Definition nur noch mehr bestärkt oder doch mit einer solchen Furcht vor deren etwaigen schlimmen Folgen, vor dem Abfall zweifelhafter Katholiken, vor dem Unwillen katholisierender und nichtkatholisierender Andersgläubigen, vor den Gegenmaßregeln der Staatsregierungen usw. erfüllt, daß sie entschlossen waren, den Absichten der übrigen Bischöfe mit allen Mitteln Widerstand zu leisten.

Während deshalb die Mitglieder der Majorität auf ihre guten Gründe und ihre Zahl vertrauten, kann sich der unbefangene Beobachter dem Urteile nicht verschließen, daß die Minoritätsbischöfe doch wohl mehr als billig jene Kunstgriffe zur Anwendung brachten, welche die parlamentarische Opposition in neuerer Zeit zur Vereitelung mißliebiger Anträge zu gebrauchen pflegt. Durch Übergehung der Majoritätsmitglieder bei den Wahlen, durch fortwährende Geschäftsordnungsdebatten, durch unerschöpflich viele und übermäßig lange Reden über völlig abgehandelte Gegenstände, durch zahllose Zusatzanträge und Verbesserungsvorschläge, durch immerfort wiederholte Proteste gegen eine vorgebliche Vergewaltigung von seiten der Konzilsmehrheit suchten sie die Verhandlungen so lange hinauszuziehen, bis eine gültige Entscheidung infolge der Zeitumstände nicht mehr möglich wäre. Durch, vielfach anonyme, Schriften trachteten sie, den definitionsfreundlichen Amtsbrüdern Zweifel an der Wahrheit der betreffenden Lehre oder sogar Gewissensbedenken über die Erlaubtheit ihres Vorgehens einzuflößen. Verhängnisvoll konnte es werden, daß einige Definitionsgegner die Neigung zeigten, die Staatsregierungen zu einem Eingriffe in die Freiheit des Konzils zu vermögen, und daß einzelne von ihnen unter Hintansetzung des Konzilsgeheimnisses die Hand dazu boten, den Inhalt der Konzilsverhandlungen an auswärtige Konzilsfeinde mitzuteilen und ihnen so den willkommenen Stoff zu neuen Angriffen, Verdrehungen und Verhetzungen zu liefern.

Glücklicherweise blieben die zuletzt genannten Mißgriffe (darf man wohl sagen) ohne unmittelbaren Einfluß auf die Angelegen-

heiten der Synode. Die ‚Römischen Briefe vom Konzil' richteten zwar unter der Laienwelt und auch bei mehreren Geistlichen großen Schaden an, aber die Majoritätsbischöfe in Rom wurden dadurch in ihrem Vorhaben nur bestärkt. Die Regierungen kamen von dem Plane, sich in die Sachen der Bischöfe einzumischen, noch im letzten Augenblicke wieder zurück.

Im Schoße des Konzils selbst aber schien es eine geraume Weile, als ob die Definitionsgegner ungeachtet ihrer geringen Zahl dennoch den Sieg davontragen sollten. Durch das beständige Prophezeien der bösen Wirkungen, die eine dogmatische Erklärung über die päpstliche Unfehlbarkeit haben würde, hatten sie schließlich die Zuversicht der Konzilsleitung selbst erschüttert und insbesondere den Vorsitzenden der Glaubenskommission, Kardinal Bilio, in solche Aufregung versetzt, daß er nun auch seinerseits an dem heiklen Gegenstande vorbeizukommen wünschte. Da erwirkte in der Osterwoche 1870 eine neue, dringende Bittschrift der Majorität an den Heiligen Vater die Verordnung, daß unter Zurückstellung jeder andern Frage in die Beratung der Konstitution *De Romano Pontifice* eingetreten werden solle.

Hiermit war die Sache von seiten des Konzils so gut wie entschieden. Nur äußere Umstände konnten jetzt noch vereitelnd dazwischentreten. Und es hätte in der Tat nicht viel daran gefehlt, so wäre dies geschehen. Da die Minorität ihre Obstruktion auch bei den folgenden Debatten weiterführte, wuchs von Tag zu Tag die Gefahr, daß die Sommerhitze die Konzilsväter von Rom vertreiben würde, bevor das erlösende Wort gefallen war. Die Anfang Juli auftauchenden Kriegsgerüchte steigerten die peinliche Lage aufs höchste. Aber trotz aller äußeren und inneren Schwierigkeiten harrte die Majorität bei der Arbeit aus. Am 13. Juli, in der 85. Generalkongregation, war man bei der vorletzten Abstimmung über die gesamte Konstitution angelangt. Die Minoritätsbischöfe, welche hier noch auf ihrem *Non placet* bestanden, hielten sich von der entscheidenden Sitzung fern. Und so konnte denn der Statthalter Christi am 18. Juli nach der letzten feierlichen Stimmabgabe erklären, daß die vorgelegten Dekrete und Kanones die Billigung aller Konzilsväter mit Ausnahme von zweien erhalten hätten, und ihnen seinerseits die höchste apostolische Bestätigung erteilen. Donner und Blitz vom Himmel begleiteten das weltgeschichtliche Ereignis.

Am 19. Juli erfolgte die französische Kriegserklärung an Deutschland, und im September machte der piemontesische Kirchenraub die

Rückkehr der Konzilsväter in die ewige Stadt bis auf unabsehbare Zeiten unmöglich.

Alle Minoritätsbischöfe aber gaben bald von der Heimat aus ihre bedingungslose Zustimmung zu der Konzilsentscheidung. Der weitere Verlauf der Ereignisse bewies, daß der größte Teil ihrer schlimmen Befürchtungen unbegründet gewesen war, daß dagegen die göttliche Vorsehung in Papst Pius IX. das Werkzeug erkoren hatte, ‚um den in unsern Tagen sich so breit machenden und alles beherrschenden Liberalismus und Indifferentismus zu bekämpfen und durch die Vatikanische Synode den Hauptschlag wider ihn zu führen, der da gipfelte in der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit‘[1].

---

[1] P. *H. Hurter* in ‚Zeitschrift für katholische Theologie‘ 1904 S. 167.

Berichtigungen.

S. 15, Anm. 1 und S. 73 ff. lies: Pennacchi statt Pennachi.
S. 47, Z. 27—28 lies: Paläologos statt Paläogos.
S. 84, Z. 27 lies: Nec hic statt Nec his.
S. 285, Z. 14 lies: 3. statt 13. Juni.
S. 326, Z. 27 lies: Georg statt Gregor.
S. 408, Z. 2 von unten lies: Doimo-Maupas.
S. 440, Z. 2 lies: Leibniz statt Leibnitz.
S. 479, Z. 3 von unten lies: 14. statt 15. Juli.
S. 520, Z. 8 von unten lies: Manastyrski statt Monastyrski.
S. 522, Z. 9 lies: 87. statt 86. Generalkongregation.
S. 555, Z. 11 von unten lies: 25. statt 23. September.
S. 663, Z. 15 von unten lies: Juli statt Juni.

Alphabetisches Register.

Abkürzungen: B. = Bischof, D. = Definition, E. = Erzbischof, K. = Konzil, P. = Papst, p. = päpstlich, Sch. = Schema, U. = Unfehlbarkeit, f. = für, g. = gegen, ü. = über, s. a. = siehe auch.

Berichtigungen und Ergänzungen zum ersten und zweiten Band.

Erster Band.

S. 91, Abs. 1. Der Herausgeber der Akten des Trienter Konzils, Msgr Dr Ehses, bestätigt die Vermutung des P. Granderath, daß Weihbischöfe, die zugleich Prokuratoren abwesender Prälaten waren, bei der Abstimmung in eigenem Namen auftraten. Er schreibt: ‚Bei der ersten Tagung des Trienter Konzils war der einzige Fall dieser Art der des Mainzer Weihbischofs und Prokurators Michael Helding (Aldinus), der ganz deutlich dahin entschieden wurde, daß Helding als episcopus Sidoniensis mit den übrigen Bischöfen stimmte, dagegen als Abgesandter des Kardinals von Mainz den Bestimmungen für die Prokuratoren unterlag.'

S. 110, Z. 22 f. berichtigt Msgr Dr Ehses dahin, daß nicht bloß einigen Prokuratoren deutscher Bischöfe die beratende Stimme gewährt wurde, sondern allen, ‚die mit entsprechender Vollmacht erschienen, nämlich, von Helding abgesehen, dem Jesuiten Claudius le Jay für Augsburg und dem Dominikaner Ambrosius Pelargus für Trier' (Röm. Quartalschrift XVIII [1904], 219).

Zweiter Band.

S. 65, Z. 18 lies: Cum Romanis Pontificibus statt Cum Romani Pontificis.

S. 100, Z. 2. Zum Datum und Ort des Todes von Kardinal Reisach schreibt P. Ernest Collet C. SS. R. aus Mülhausen (Elsaß): ‚Der berühmte und heiligmäßige Kardinal ist gestorben am 22. Dezember, abends 10 Uhr in unserem Kloster Contamine sur Arve (Haute Savoie) zwischen Annemasse und Bonneville. — So ist zu lesen in „Le Prieuré de Contamine sur Arve etc. par le Père Bouchage, Rédemptoriste. Chambéry 1889, Imprimerie Drivet et Ginet".' P. Collet teilt aus diesem Buche (S. 248) mit, daß Kardinal Reisach am 10. Oktober 1869 in Contamine eintraf. Er litt an Brustwassersucht und ließ sich schon am 24. Oktober mit den heiligen Sterbsakramenten versehen. Seine sterblichen Überreste wurden durch P. Billet nach Rom überführt, wo sie sogleich nach ihrer Ankunft, am 1. Januar 1870 abends, in der Kirche S. Sabina beigesetzt wurden. — Zu Contamine bewahrt eine Inschrift in dem von Kardinal Reisach bewohnten Zimmer das Andenken an den großen Toten.

S. 262, Z. 11 lies: 4. August 1690 statt 28. August 1694.

S. 277, Z. 6 f. Über den von Friedrich zum Generalvikar des Bischofs Dupanloup gestempelten Herrn Du Bois schreibt Fr. Tony du Boys S. J. aus Enghien (Belgique) 17. Februar 1906: ‚Ce prétendu Vicaire général de Msgr Dupanloup

n'est autre que mon grand père paternel, Mr. Albert du Boys, très lié avec l'évêque d'Orléans et qui avait été invité à venir à Rome suivre de près les travaux du concile.' ‚Mon grand père reçut plus d'une fois l'évêque d'Orléans sous son toit, dans son château de Lacombe en Dauphiné.... Ce fut même là qu'il [Msgr Dupanloup] mourut en l'année 1878 six jours après m'avoir baptisé dans la chapelle du château.'

S. 528, Z. 14 von unten lies: verurteilt statt verteilt.

S. 576. Hinsichtlich der Mitteilungen über die letzten Tage des Grafen v. Montalembert haben Stiftspropst von Aachen Msgr Dr Bellesheim (Historisch-politische Blätter 1903, II, 899) und P. Dr Jos. Höller C. SS. R. (Literarischer Anzeiger, Graz, ‚Styria', 15. Mai 1904, Sp. 260) mit Recht Einwendungen erhoben. Die Richtigstellung s. dritter Band, S. 601.

S. 589, Anm. 1. Das ‚neu erfundene' liturgische Kleidungsstück des Msgr Lavigerie war wohl das sog. Rationale, eine dem Pallium ähnliche bischöfliche Auszeichnung, die vom Jahre 1165 an in der Diözese Nancy-Toul gebräuchlich war. Im 18. Jahrhundert war sie außer Gebrauch gekommen. Durch Reskript vom 16. März 1865 wurde dem Bischof Lavigerie das Tragen derselben wieder bestätigt. Das Rationale findet sich übrigens auch in Eichstätt, Paderborn und Krakau, früher in Metz, Regensburg, Würzburg, Lüttich, Prag und andern Diözesen. Siehe P. *J. Braun* S. J. in Zeitschrift für christl. Kunst 1903, S. 273 ff. und *L. Eisenhofer,* Das bischöfliche Rationale, München, Lentner, 1904.

S. 627, Z. 11 und S. 752, Z. 1 lies: Michelis statt Michaelis.



